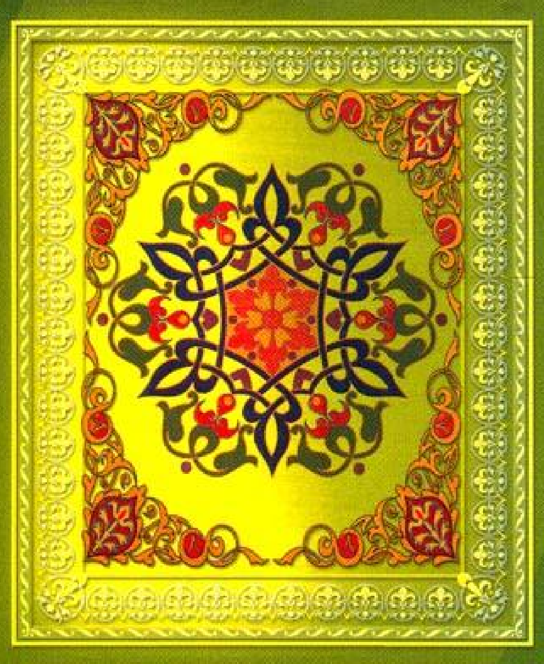
الكشف
عن مناهج الأدلة
في عقائد الملة



تأليف

أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد

ابن رشد القرطبي الأندلسي

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

قدم له وعلق عليه

أحمد شمس الدين

منشورات

محمد علي بيضون

لنشر كتب السنة والجماعة

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

مناهج الأدلة فى عقائد الملة

لابن رشد

مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام

الطبعة الثانية

تقديم وتحقيق

دكتور محمود قاسم

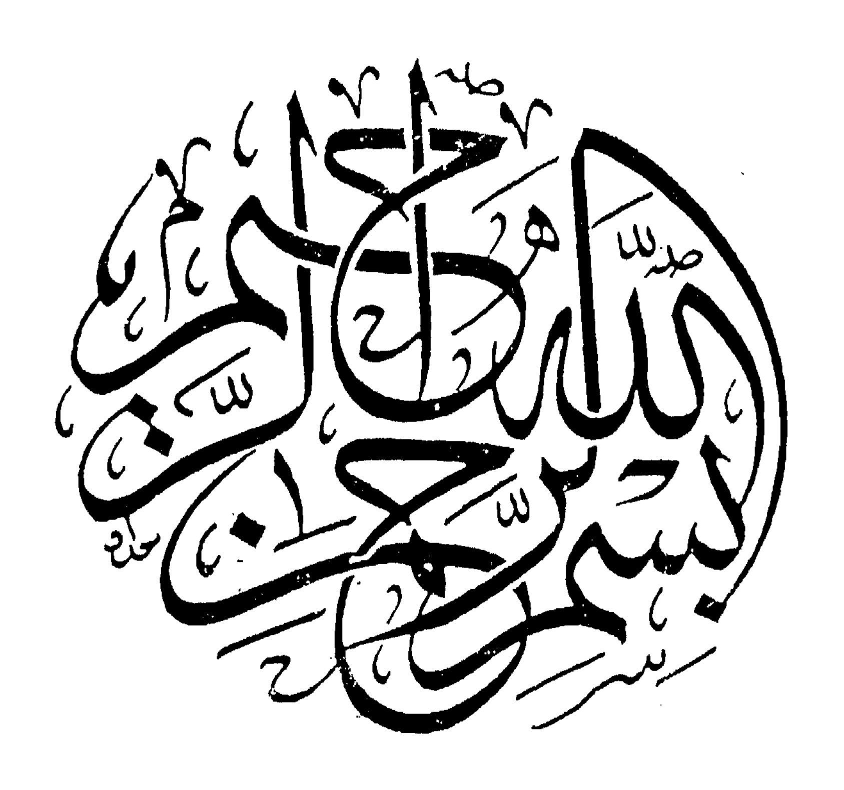
عميد كلية دار العلوم

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد (عماد الدين سابقا)

١٩٦٤


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

١ — علم الكلام والفلسفة

ولد ابن رشد فى الربع الأول من القرن السادس الهجرى . وكانت نشأته فى بيت علم ودين ؛ فقد كان أبوه وجده قاضيين فى قرطبة ، ثم ولى هو هذا المنصب ، بعد أن اجتاز إليه مناصب أخرى فى دولة الموحدين التى أفسحت صدرها لعلمه ، وإن تنكرت له فى أواخر أيام حياته . غير أن ابن رشد كان أبعد شهرة من سلفيه فى العالم الإسلامى بل فى العالم الغربى ، وذلك بسبب اشتغاله بالفلسفة وشروحه لكتب أرسطو . وكان لهذه الشهرة جزيتها أو فداؤها ؛ فإن أمثال ابن رشد كثيراً ما يصبحون ، شاؤا أم لم يشاؤا ، هدفاً لحقد العلماء ، وجهل العامة وسخط ذوى الأمر ، أى هدفا لأهم عوامل الشر فى كل مجتمع قديم أو حديث .

وقد كنا نود أن لو عرضنا لحياة هذا الفيلسوف بالتفصيل فى هذه المقدمة . لكن لا حاجة إلى أن نعيد ما سبق أن قلناه عن تاريخ حياته فى موضع آخر[١]. وربما يغفر لنا رغبتنا عن تكرار أنفسنا أن نشير هنا ، ما وسعنا الإيجاز ، إلى مسألة جوهرية فى تاريخ ابن رشد ؛ وأن نقتصر فى الإشارة إلى هذه المسألة على القدر الذى يمكن أن يلقى ضوءاً على آرائه فى العقائد الإسلامية ، ويكشف لنا عن حقيقة الخلاف بينه وبين المتكلمين ، وعن سبب العداء بينهم وبينه ، بما أدى إلى نشأة تلك الفكرة السائدة الخاطئة عنه ، فقد وصفه أعداؤه أولا ، ثم وصفه الناس دون بحث بعدهم ،

---

(١) انظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية — نشر مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ ، الفصل الأول والفصل الثانى .

بأنه بعيد عن الروح الإسلامية : إما مروقا وإما زندقة ، أى وصفاً يقترب أو يبتعد به عن الدين ، تبعاً لدرجة الجهل بآرائه . ومن آفات الرأى التقليد .

لقد كان القرن السادس الهجرى فى بلاد الأندلس عصرا كثرت فتنه ، وبدأ فيه مُلك المسلمين ينحسر عن تلك البلاد ؛ وفيه شرع الفرنجة يستردون ديارهم ، ويغيرون بعزم على المسلمين الذين انقسموا على أنفسهم ، فأنشأ أمراؤهم دويلات واهية متناحرة تسيطر عليها النساء ، ويعج فيها البذخ والتظاهر بالقوة ، ويختلف فيها العلماء والفقهاء ، ويحارفيها العامة بين هؤلاء وهؤلاء ، وفى أثناء ذلك يتخطفهم العدو من كل جانب . لكن كانت تأتيهم النجدة بين حين وحين عبر مضيق جبل طارق ، أى من الجانب الآخر للبحر الأبيض ، حيث كانت تقوم فى ذلك الوقت بعض الدول الإسلامية الكبرى على الشاطىء الأفريقى كدولة المرابطين والموحدين . فكان أهل الأندلس يستردون شيئاً من القوة ، ولكن إلى حين ؛ إذ كلما انقطع عنهم عون أخوانهم من مسلمى أفريقيا عادوا إلى ماكانوا فيه من صراع وانحلال . وقد تجلى هذا الصراع فى مختلف مظاهر الحياة الإسلامية ، فبدأ بين الأمراء ، وتردد صداه فى الطبقة التى تليهم ، وهى طبقة الفقهاء والعلماء ، ثم انتهى إلى قلوب العامة ، فأفسد كل شىء ؛ إذ انتصر هؤلاء لرجال الفقه وأهل الكلام والجدل ، فأخذوا يحاربون معهم العلم والفلسفة . ووجد الفقهاء فى جهل العامة خير حليف ، فأعلنوها حرباً عواناً على أعدائهم ، وأحرقوا كتب الفلسفة . ونفوا الفلاسفة والعلماء . وقدّر لأهل الظاهر أن يغلبوا على أمر الدولة ، وأن يدخلوا فى روع الجمهور أن الفلسفة والعلم مضادان للدين . وحقيقة لم يحارب البحث العقلى قط بمثل العنف الذى حورب به فى المغرب . وربما كان السبب

فى ذلك أن مسلمى الأندلس قد تشبهوا بعامة المسيحيين ورجال الكهنوت لديهم ، عند ما كانوا يضطهدون العلم والعلماء فى ذلك العصر ؛ فى حين أننا نرى عكس هذه الظاهرة فى المشرق ؛ إذ انتصر بعض خلفاء العباسيين من أمثال المأمون والمعتصم لأصحاب التفكير النظرى من المعتزلة ، وغلوا فى الانتصار لهم ، فاضطهدوا خصومهم .

* * *

وعلى كل ، لم يكن بد من أن تؤدى المقدمات إلى نتائجها ، فقد شهدت أسبانيا كيف انتهى النزاع بين الأمراء ، ثم الصراع بين الفقهاء والعامة من جهة ، والفلاسفة والعلماء من جهة أخرى ، إلى انهيار الحضارة الإسلامية وإلى انطفاء جذوتها . لكن قبل أن تندثر هذه الشعلة صحت صحوة الموت ، وأشرقت مفعمة كاملة الضياء ، ممثلة فى تفكير ابن رشد . ثم انتقلت إلى أوربا فأيقظتها ، بينما ضاقت بها بلاد المسلمين ، كما ضاقت بها صدورهم من قبل فصرفوا أعينهم عنها ، ورضوا أن يسلكوا سبيل الجمود والتقليد ، فساروا فى طريقهم نحو عصور الفتور أو الركود التى بدأت حقيقة من القرن الثانى عشر أو قبله بقليل ، ثم استمرت تزداد حلكة حتى بلغت الغاية القصوى فى أثناء القرن الثامن عشر ، حيث انحسرت الحضارة الإسلامية حتى كادت تغيض . لكن لم يستطع الجمود وأعوانه أن يقضوا تماماً على آثار هذه الحضارة . وجاء العالم الغربى من جانب آخر يستعمر بلاد المسلمين فحدثت الصدمة الكبرى ، ونمت تلك الجرثومة الواهية فى نفوس كانت خامدة ، فبدأ يشع قبس من التفكير العقلى حمله جمال الدين الأفغانى ، ومن بعده تلميذه محمد عبده ، كما حمله آخرون قبلهم فى بلاد الهند . وكان هذا القبس الجديد هو الذى حاول فقهاء الأندلس وغوغاؤها أن يطفئوه فى القرن الثانى عشر . إن نهضة البلاد الإسلامية فى العصر الأخير تتسم

بعودة فكرة الاعتزال المعتدل وتمجيد العلم والعناية بالفلسفة ، على عكس ما أراده لها أهل الظاهر الذين كانوا يظنون أن دينهم يخشى تقدم العلم ، مع أنه لا يتضح فى أذهان معتنقيه إلا إذا سار مع العلم جنباً إلى جنب ؛ لأن الجمود والتقليد من أقتل أعدائه .

أما فى عصر ابن رشد فكان التفكير النظرى فى طريق الاحتضار ، بعد أن كتبت الغلبة لأهل الظاهر . حقاً كانت آراء هذا الفيلسوف زبدة الحضارة العربية والتفكير الإسلامى ، ولكنها جاءت متأخرة . ولذا قوبلت بالعداء ، والجحود فوصف صاحبها بأنه إمام الملحدين . وما كان يستطيع أن يقف وحده أمام موجة الجهل الزاحفة التى تصحب دائماً نهيار الحضارات ، أى أن آراء ابن رشد وجدت أمامها عدوين لا سبيل إلى الغلبة عليهما ؛ إذ ماذا يستطيع هذا الفيلسوف أمام التدهور السياسى الذى يتحالف مع الجمود الفكرى ؟ لقد كتبت الغلبة لجماعة من الفقهاء الذين سيطروا على العقلية الإسلامية ، فكادوا يقضون على خصائصها بسبب غلوهم فى التفريع والجدل والتشدد وفرض أنفسهم وآرائهم على ضمائر الآخرين وخلجات صدورهم ، مما بعث اليأس فى النفوس وصرفها إلى سبيل أخرى علها تجد فيها متنفساً ؛ فقد انساقت إلى نوع من التصوف الغريب الذى حاول أصحابه أن يفروا إليه بأنفسهم من تشدد الفقهاء وتعنتهم وجدلهم وفروضهم التى لا تنتهى عند حد . فكأنما آلم هؤلاء ألا يثقلوا على الناس بعلمهم ، فأكرهوهم على تتبعهم فى مسائل خلافية تافهة لا طائل تحتها . وهكذا تحجر العلم ، وعسر التأليف ، وتعقدت العبارة ، واستغلقت الكتب ، وفترت الهمم ، وثقلت التكاليف ، فجاء اليأس يزيح عن الكواهل عبء الجهل ، ويمسح سبة التقصير ، وانحدر الناس شيئاً فشيئاً فى تصوفهم وتواكلهم إلى فنون من الشعوذة والعقائد

الفاسدة التى قد تصل إلى مرتبة الشرك ، كتقديس الأولياء وطلب الشفاعة منهم ، حتى صح أن يقال إن حال المسلمين فى العصر الراهن ، أو قبيل هذا العصر ، لا تعبر عن حقيقة دينهم الذى لا يفهمونه حق الفهم ؛ ولذا أصبحوا أذلاء مستضعفين بينما يريدهم دينهم أن يكون أعزاء أقوياء .

لقد تصدع الصرح ، وتشتت الفكر ، ولعب أهل الجدل دورهم فى هدم هذا البناء العتيد عن غير قصد . ذلك أنهم فرقوا ، دون أن يعلموا ، بين قلوب المسلمين ، وأباحوا لهم أن ينصرفوا إلى تكفير بعضهم بعضاً ، وإلى تقليد شيوخهم وتعطيل عقولهم ، كما سولوا لهم — عن قصد أو غير قصد أيضاً — أن يخالفوا الرسول بأن يبحثوا فى ذات الله وصفاته ، بدلا من أن يتفكروا فى خلق الله . ومن جانب آخر ليس لنا أن نغفل نصيب بعض أهل التصوف فى القضاء على الحضارة الإسلامية ؛ فقد صرفوا الناس ، عمداً أو عفوا ، عن العلم حينما زعموا لهم أن المعرفة لا تكتسب بالجهد والبحث والملاحظة والتجارب ؛ بل هى نوع من المعجزات . ألا تفيض المعرفة ، فى ظنهم ، فيضانا فتغمر قلوب هؤلاء الذين عرفوا كيف يسلكون معارج الطريق ؟ قد يقال إننا نقسو على أهل الجدل والتصوف ، أو أننا نمجد العلم أكثر مما ينبغى له ؟ وقد يظن أننا نعبر عن وجهة نظر فردية ؟ لكننا على يقين من أن هذه الفكرة هى التى توجبها معرفة تاريخ التفكير الإسلامى . فلقد تفرقت هذه الأمة وأصبحت فرقاً وشيعاً ، وانصرفت كل فرقة أو شيعة منها إلى الجدل واللجج والتظاهر بالمعرفة ، ولو كان هذا التظاهر على حساب التفكير السليم والأسس المنطقية . ثم انتهى الجدل بأن فرح كل بما لديه ، وظن أنه على الحق وحده ، فأخذ يكفر غيره ، مع أنه لا يحق لمسلم أن يحكم بالمروق على آخر إلا إذا شق عن قلبه بسيفه ، ليرى إن كان يعتقد

مايقول ، أو يبطن غير ما يظهر . [١]

وآثرت جماعة أخرى ربما كانت أرق عاطفة ، أو أقل جلداً على الصراع ، أن تقول بالعلم اللدنى والفيض الصوفى ، أى بالعلم الذى لا يتطلب جهداً ولا نصباً ، وإنما يقود إلى التواكل والشعوذة ، لأنه يُطلب من غير منابعه ، ويعتمد فيه على غير وسائله . وهكذا أصبح لكل فرد أمة وحده فى تفكيره وعقيدته ، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى .

وانقلب الإيمان ، الذى كان سبباً فى توحيد القلوب ، وبعث أمة مما يشبه العدم ، شيئاً يحتكره جماعة من الناس يقولون إنهم هم الذين يمثلونه خير تمثيل ، وهم الذين يعترفون بوجوده لدى غيرهم ، أو ينكرون وجوده لدى من يخالفهم فى الرأى ، أى أصبحت مسألة الإيمان سلاحا يستخدمه الفقهاء أو الجمهور ، كل حسب هواه ، لكى يهدم به الآخرين ، فيطعن فى عقائدهم ؛ بل يستطيع توجيهه إلى صدر كل من دعا إلى التفكير الإسلامى الصحيح . فلا نكاد نرى مصلحاً يدعو الى ترك الخلاف الجدل إلا رُمى بالكفر أو الزندقة ، وإلا أثارها حرباً عواناً على نفسه ، كما وقع لابن رشد ، وكما وقع لجمال الدين وغيره فى العصر الحديث .

* * *

ومن العجيب حقاً أن علماء الكلام رموا الفلاسفة بالكفر وعابوا عليهم منهجهم ، وظنوا أنهم أقرب الى روح الإسلام من أمثال الكندى وابن رشد ، مع أننا نستطيع البرهنة ، وسنبرهن بالفعل ، على أنهم لم ينصفوا الفلاسفة ، ولم ينصفوا أنفسهم ، عندما ظنوا أنهم أكثر فهماً للعقائد

---

(١) قتل أحد الصحابة مشركا نطق بالشهادتين ، لأنه اعتقد أنه لم ينطق بهما إلا فراراً من حد السيف ، فغضب الرسول عليه السلام وقال له ما معناه هل شققت عن قلبه لتعلم إن كان مؤمناً أو غير مؤمن .

هذا الدين من غيرهم . فقد كان منهج الكندى وابن رشد فى كثير من المسائل هو منهج القرآن الكريم ؛ فى حين أن المتكلمين ، أشاعرة أم معتزلة ، اتبعوا منهجاً فلسفياً أقل وضوحا وقوة . وإنما كان منهجهم منهجاً واهياً لأنه كان منهج جدل ، لا منهج إقناع ، ولذا فهو لا يصلح — فى الحقيقة — لا للعلماء ولا للعامة[1] ؛ بل هو أعجز عن أن يقنع المتكلمين أنفسهم . والدليل على ذلك أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة ، واختلفوا فيما بينهم ، ولم يعلموا أن خلافهم فى كثير من المسائل يرجع إلى سوء تحديدهم لها . فالمنهج الخاطىء يؤدى إلى نتائج خاطئة . وربما كانت أهم هذه النتائج هى أن طرق المتكلمين فى البرهنة على العقائد الإسلامية تثير من الشبه أكثر مما تدعو إلى الإقناع ، أو أن المشاكل التى فرقت بين الأشاعرة والماتريدية أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشاكل لفظية ؛ إذ لو عولجت المسائل بطريقة علمية منطقية بعيدة عن روح التعصب والتقليد ، لوجد هؤلاء فى الأغلب أنهم يقولون شيئاً واحداً . لقد اختلفوا فى مسألة الصفات الآلهية والصلة بينها وبين الذات ، كما اختلفوا فى مسألة الجهة بالنسبة إليه تعالى ، وفى إمكان أو استحالة رؤيته فى الحياة الأخرى . وفى الحسن والقبيح : هل يوجدان كذلك بالنسبة إلى الله تعالى ، كما هى الحال بالنسبة إلى الإنسان ا ولم يتفقوا ، كما يقال ، فى مسألة العدل والجور والقضاء والقدر ، والكسب والخلق ، وأفعال العبد ، وهل تصلح قدرته للضدين ، وهل هناك ضرورة لفعل الصلاح والأصلح ، وهل يجب إرسال الرسل ، وماذا أدرى أيضاً ! ؟ فى الجملة لم يغادروا صغيرة أو كبيرة فى أمور العقائد إلا اختلفوا فيها كثيراً أو قليلا . وما كان لهم إلا أن يختلفوا طالما كانوا ينهجون منهج الجدل ، وطالما ينسون ، فى كثير من الأحيان ، أنه لا يحق للباحث فى مسائل

(١) يرى الإمام الغزالى أن الإيمان الذى يورثه علم الكلام أضعف من إيمان العوام الذين يسلكون مسالك الفطرة السليمة .

الدين أن يطبق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، وأن الإسلام جاء يطهر العقائد من تلك الخرافات التى حجبتها ومسختها ، بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق كما فعل اليهود ، أو بين المخلوق والخالق كما رأى النصارى . لقد جاء القرآن بقوله تعالى : « ليس كمثله شيء » ، ولكن أهل الجدل نسوا فى حومة لججهم أن يرجعوا إلى هذه الآية دائماً ، فما لوا صفات الله كما لو كانت صفات إنسانية ، وتساءلوا مثلا عن علمه أهو كلى أو جزئى ، وعن إرادته أهى قديمة أو حادثة ، وهل يخلق أفعال العبد أم العبد هو الذى يخلقها أو يكسبها ؟

* * *

إن هذه الفكرة التى نعرضها هنا قد تبدو لبعض الباحثين فى علم الكلام أو لغيرهم بمظهر القول الذى يلقى على عواهنه ، أو القضية التى تغلب عليها مسحة الغلو . لكننا نطمئن هؤلاء وهؤلاء أننا لا نقدم وجهة نظر عزلاء ، بل سنبرهن على صدقها . ثم لا يفزعنا بعد ذلك أن يثور على رأينا ثائر ؛ فإنا لا نريد بذلك الرأى إلا وجه الحق وحده ، ولأننا لا نبغى سوى الخير عندما نحاول القضاء على مظاهر الخلاف بين الفرق الكلامية ولو أدى ذلك إلى كشف النقاب عن كثير من مشاكلهم اللفظية : وإذا انتهي إلى الاعتراف بوجود مشكلة أو أكثر من المشاكل الحقيقية ، فسنبين أ ذلك لا يمس أصلا من أصول الإيمان إلى الحد الذى يوجب تكفير الخصوم بعضهم بعضاً ، كمسألة اختلافهم فى مرتكب الكبيرة : أيخلد فى النار أم تغفر له خطيئته ؛ أو بعبارة أخرى أيعد مؤمناً أو فى منزلة بين الإيمان والكفر ؟ فإن هذا الاختلاف لا ينفى اعتراف الفريقين بأصول الإيمان المقررة .

٢ — أدلة وجود الله

اتفق الأشاعرة مع المعتزلة، والفلاسفة أيضاً، فى تلك القضية الكبرى وهى أن الايمان بوجود الله لا يكون إلا باستخدام العقل والاعتماد عليه. وهكذا تتميز المدارس الكلامية بسمة واضحة عن أهل الظاهر الذين يقررون أن العقل لا دخل له فى الإيمان بأصل العقائد جميعها، أى بوجود الله ؛ بل ذلك مرجعه فى رأيهم إلى الوحى وحده. كأن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل ! كذلك رأوا ضرورة التزام النصوص دون محاولة تأويلها، ولو كان الأمر بصدد تلك الآيات التى توهم التشبيه والتجسيم. فمن العبث إذن أن نشغل أنفسنا بنقد مذهب القوم. ولنا أن نتمثل فى أمرهم بما قاله فيهم ابن رشد من أنه متى وُجد جماعة من الناس يعجزون عن استخدام عقولهم فى معرفة وجود الله فما عليهم إلا أن يؤمنوا به بالطريقة التى يرتضونها. وليس لنا أن نصف هذا النفر القليل بالبدعة أو الزيغ، وليس من هدفنا أن نسخر منهم عند ما نقول إنهم لم يرتقوا إلى المستوى الذى يتطلبه الإسلام من معتنقيه، أى إلى مستوى الإيمان بالله عن طريق التفكير والنظر، لا عن طريق النقل والتقليد، والقول بأنا قد وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون.

فلنعد إذن إلى المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة الذين ارتضوا أن يتبعوا ما أمر الله به حين قال فى كتابه الكريم : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[١] ». فإذا نحن عدنا إليهم وجدنا أنهم، وإن وجدوا فى أمثال

(١) البقرة آية ١٦٤.

هذه الآية دعوة إلى إثبات وجود الله بالعقل ، فإنهم لم يوفقوا فى الكشف عن الأدلة البرهانية التى احتوى عليها كتاب الله ، وإنما جنحوا إلى استخدام أدلة أخرى عليها مسحة غالبة من الجدل الكريه الذى نصفه هذا الوصف ، لأنه يثير من الشكوك أكثر مما يدعو إلى الإقناع[1] . وأشهر أدلتهم الجدلية فى هذا الموضع دليلان هما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل الممكن والواجب .

ا — أدلة المعتزلة والأشاعرة :

١ — دليل الجوهر الفرد :

أما دليل الجوهر الفرد فيتلخص فى أن الأشياء المادية تتقلب عليها أحوال تعرض لها ، ثم تنتقل منها ، لتحل مكانها أعراض أخرى ، من الأشكال والألوان ، والحركات والنمو والانحدار ، وغير ذلك من التغيرات التى تطرأ على جميع الكائنات .. وهذه الكائنات تقبل القسمة تدريجياً حتى تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهى التى يطلقون على كل جزء منها اسم الجوهر الفرد . فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وكانت الأعراض حادثة ، وجب أن تكون الجواهر حادثة ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، تبعاً لمبدئهم الكلامى المشهور . وما دام العالم حادثا فى جواهره وأعراضه فلا بد له من محدث ، وهو الله .

ولكن كيف عرفوا أن هناك جوهراً فردا ، وأنى لهم بمعرفة حقيقة هذا الجوهر ؟ أيعلمون مثلا أن نظرية الجوهر الفرد ليست إسلامياً ولا شرعية ، وإنما هى نظرية إغريقية ، وهى مذهب الذرات لدى ديمقريطس ، ذلك المذهب الذى كان موضع مناقشة وشك فى العصر القديم

(١) هذا هو رأى الإمام الغزالى فى كثير من كتبه : انظر كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة وكتاب إلجام العوام عن علم الكلام .

والذى استخدم فى القول بقدم العالم وفى انكار وجود الله . ومع ذلك فان الفلاسفة القدماء لم يسلموا جميعاً بوجود هذه الذرات . وليس لأحد أن يحتج للمتكلمين بأن العلم الحديث قد كشف عن ذرات فإن فكرة ديمقريطس عنها ، وفكرة المتكلمين أيضا ، تختلف تماماً عن فكرة علماء عصرنا . ثم ماعسى أن يفهم الرجل العادى من أمر الجوهر الفرد ؟ وهل كان تلاميذ الأشاعرة والمعتزلة أسعد حظاً من الرجل العادى فى وقتنا الراهن مع تقدم العلم وانتشاره ؟ إن هؤلاء الذين يستطيعون فهم نظرية الذرة قلة نادرة من الخاصة ، فكيف نبرهن أولا على حدوثها ، ثم كيف نتخذها دليلا على وجود الله ؟

ثم ما معنى أن الأعراض التى يتحدث عنها المتكلمون حادثة ؟ وهل فى استطاعة أحد من الناس أن يؤكد حدوثها جميعاً . حقاً إن هناك حالات تطرأ على الأجسام تحت سمعنا وبصرنا ، وعلى نحو لا يدعو إلى الشك فى حدوثها . لكن هناك حالات أو أعراض أخرى لا تكفى التجارب والملاحظات فى إثبات حدوثها كحركة العالم والزمان الذى تستغرقه هذه الحركة . إذن لا يصدق القول بحدوث الأعراض إلا بالنسبة إلى تلك التى نشعر بحدوثها حقيقة . أما تلك التى لا نحس كيف حدثت ، فإن المشكلة تظل قائمة بصددها ، أى تتطلب حلا . وهكذا لم يفطن المتكلمون — كما لاحظ ابن رشد — إلى أن القول بحدوث بعض الأعراض لا يبرر القول بحدوثها جميعاً . فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم ، وهى وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقياً ولا علمياً ، لأن البرهان حقيقة هو الذى يقضى على كل شبهة لبداهته ، ومن ثم يفرض نفسه على العقل فرضاً (١) .

---

(١) انظر رأى ابن رشد فى البراهين على حدوث العالم ص ٩٠ وص ١٠٤ وما بعدها من كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية .

وهناك شبهة أخرى . ذلك أننا إذا سلمنا معهم بأن العالم حادث بحدوث الجواهر والأعراض فيه فإنه يبقى علينا أن نتساءل : إذا اقتضت إرادة الله أن يوجد العالم ، بعد أن لم يكن ، فهل يعتبر كل من الإرادة وفعل الإيجاد حادثاً أم قديماً ؟ وإذا نحن استخدمنا طريقة المتكلمين فى التفريع أو التقسيم ، وأخذنا عنهم أساليبهم ، وجدنا أن الأمر لا يخلو من أحد أمور ثلاثة ، أى أن هناك احتمالات ثلاثة : فإما أن تكون الإرادة قديمة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة حادثة وفعل الإيجاد حادثاً ، وإما أن تكون الإرادة والفعل قديمين[1] . لكن الأشعرية يرفضون الاحتمالين الأولين، ويقولون إن إرادة الله قديمة وفعل الخلق قديم أيضاً[2] . وعندئذ تطل شبهة أخرى برأسها، وهى كيف يمكن أن يوجد شىء حادث بفعل قديم ، مع أننا نقول إن مايقترن بالحوادث فهو حادث . ثم هناك شبهة أخرى ، وهى أن الإرادة إذا كانت قديمة فلا بد أن تكون سابقة للشىء الحادث بوقت معين . فإذا رأت إيجاده تساءلنا هل طرأت عليها حال لم تكن فيها من قبل ، أى هل وجد عزم على إيجاد الشىء فى ذلك الوقت دون غيره ، أى هل وجدت إرادة جديدة ، ولولا ذلك لما فهمنا السبب فى ترجيح وجود الشىء على عدمه فى لحظة معينة ؟

فما جواب علماء الكلام على مثل هذه الاعتراضات ؟ ربما لايعدمون جواباً . وإذا فرضنا قطعاً لمشقة الجدل العقيم معهم أو مع أنصارهم ، أنهم استطاعوا أن يتخيلوا حلولا أخرى أكثر تعقيداً وتفريعاً وإجهاداً من السابقة وسلمنا لهم ، عن طيب خاطر على الرغم من ذلك كله ، بأن حلولهم حاسمة ومفحمة ، وأنها لن تثير شبها جديدة ، فهل تلك هى

(١) أما القسم الرابع فلا يتصور ، وهو أن يكون الفعل قديما والإرادة حادثة لأن الإرادة شرط فى الفعل .

(٢) أما المعتزلة فيرون أن الإرادة صفة حادثة لأنها من صفات الأفعال . انظر الفقرة الخامسة من هذه المقدمة .

الطريقة السهلة الواضحة التى أراد الله لعباده أن يتبعوها فى الإيمان بوجوده؟ أو ليست هناك طرق أخرى أكثر بداهة، وأيسر فهما، وأقرب إلى عقول العامة من نظرية الجوهر الفرد التى يبدو فيها طابع التكلف، والتى تشهد برغبة هؤلاء المتكلمين فى أن يزهوا على الناس بجدلهم ولو انتهى بالآخرين إلى النفور والضجر؟

إن مشكلة البرهنة على وجود الله لأكثر يسراً من أن يتخيل المتكلمون حلها طريقة الجوهر الفرد. ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لدينهم، أى إلى القرآن لوجدوا فى أدلته غناء، ولرحموا عقول العامة ولما كلفوهم ما لا يطيقون. ولو صح أن أدلتهم على صعوبتها وتعقيدها كانت منطقية فلربما شعر بعض الناس نحوهم بعاطفة مزيجها الإشفاق والتقدير. لكن هذه الأدلة لم تهبط إلى مستوى العامة ولم ترتفع إلى مستوى الخاصة. وإنما لم تكن منطقية لأن البرهان المنطقى هو الذى يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها. والفارق هنا بين أدنى المستويات وأعلاها هو أن العامة تسلم بالدليل المنطقى إجمالا، بينما تسلم به الخاصة من العلماء إجمالا وتفصيلا.

٢ — دليل الممكن والواجب :

أما هذا الدليل الثانى الذى نسبه ابن رشد إلى أبى المعالى فليس دليلا قرآنيا، بل نجده فى الحقيقة مضاداً لأدلة الكتاب الكريم. وهو ينحصر فى القول بأن العالم، بجميع ما فيه، يمكن أن يوجد على حال مختلفة تماماً عما هو عليه. فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأساً على عقب، فتصبح الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية. ومن الجائز أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يسقط نحو الأرض. وليس هناك ما يحول عقلا، فى ظن أصحاب هذا الدليل، دون أن يحتل الكون بأسره مكاناً آخر

فى الفضاء غير الذى يشغله فى الوقت الحاضر . وفى وسعنا أن نستنبط من هـذا الإمكان الذى لا حدود له صنوف إمكان أخرى قد لا يرضاها المتكلمون ، أو من يتبع سبيلهم ، أو ربما قبلوها حتى يكونوا على وفاق مع أنفسهم ، فنقول إن العالم الحالى ليس أفضل عالم ممكن ، ومن الجائز عقلا أن الله كان يستطيع أن يخلق عالماً أفضل منه ؛ إذ ليس مكلفاً بفعل الأصلح على رأى فريق هام من المتكلمين وهم الأشعرية . وهكذا يتضح أننا لا نتجنى على المتكلمين ، أو على بعضهم ، عندما نضع مثل هذا الفرض . فإن توماس الأكوينى وهو أحد أتباعهم من المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى يقول إن العالم الموجود ليس أفضل عالم ممكن ؛ بل من الممكن أن يوجد أفضل منه . كأن الرغبة فى تأكيد المشيئة الإلهية الكاملة توجب لدى هذا المفكر وأمثاله أن ينتقص من حكمته تعالى !

فهل يحق لنا أن ننظر إلى هذا الدليل نظرتنا إلى برهان منطقى شرعى يقره العقل ولا تضطرب له العقيدة ؟ إنهم يرون إمكان وجود الشىء الواحد على نحو مختلف تماماً عما هو عليه الآن . غير أن الواقع يكذبهم فإننا نلمس بحواسنا أن لكل نوع من الأنواع خلقته الخاصة به ؛ وقد نهتدى إلى معرفة بعض الحكمة فى وجود نوع ما على هيئة أو فى وضع خاص ، مما يوحى إلينا بأن هناك أسباباً ثابتة أودعها الله فى الكون . أما عن حركات العالم وأشكاله التى يقولون بجواز وجود أضدادها ، فنرى أن رأيهم فى هذه المسألة ليس إلا قولا لا دليل عليه . وغاية ما هنالك أنهم يريدون إنكار وجود الأسباب الطبيعية التى خلقها الله . وقد نسى هؤلاء أمراً له خطره ، وهو أننا إذا كنا نجهل السبب فى أن الحركة شرقية أو غربية فليس معنى ذلك أن هذا السبب غير موجود . فهناك إذن أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى

طائفة من الناس فليس معنى هذا أيضاً أن الحركات جائزة . إن جهلنا بحقائق الأشياء لا يصلح مطلقاً أن يكون مقياساً لدرجة الإمكان فيها ، أى أنه ليس لأحد أن يتخذ من جهله سبيلا إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو أفضل أو أقل مما هو عليه . ولا ريب فى أن دليل المتكلمين هنا يهدم فكرة علمية صادقة ، وهى فكرة القوانين ، وقد أجاد ابن رشد وصفهم عندما شبههم بالرجل الجاهل الذى يرى أن الأشياء المصنوعة يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه ، وذلك فى الوقت الذى يعلم فيه صانعها ، أو من عنده معرفة بطريقة صنعها ، أن هناك أسبابا وقواعد محددة لا بد من اتباعها حتى يتم صنع الشيء على النحو الذى نراه ، بحيث إذا اختلفت الأسباب والقواعد نجم عن ذلك شيء آخر يختلف تماماً .

كذلك لا يسير هذا الدليل فى الاتجاه السليم للعقيدة ، إذ يشبه أن يكون إنكاراً لحكمة الله تعالى وعلمه ؛ إذ لو كان يمكن أن توجد الأشياء أو تصنع على نحو أو بشكل آخر لما كان وجودها الحالى دالا على حكمة أو علم ، أى لو لم تكن هناك أسباب تحدد وجودها والغاية منها لما كانت هناك للخالق معرفة تخصه دون المخلوقات ، ولكان فى ذلك انكار لحكمته تعالى . فإن الحكمة ليست ، فى التحليل الأخير ، سوى معرفة الغاية من وجود الشيء وتحديد الأسباب التى تفضى إلى تحقيق هذه الغاية .

وفى نهاية الأمر ، لو صرفنا النظر عن هذا كله ، فسلمنا معهم أن العالم ممكن ، وأنه حادث تبعاً لذلك ، وأنه يحتاج إلى موجد يوجده ، فإننا نعود مرة أخرى إلى الاعتراض الذى رأيناه منذ قليل فى حديثنا عن الدليل السابق ، وهو أيحدث العالم عن إرادة قديمة وفعل قديم ، أم عن إرادة قديمة وفعل حادث ، أم عن إرادة حادثة وفعل حادث ؟ حقاً إنهم يرفضون الاحتمالين الأخيرين ، ويقولون بحدوث العالم بإرادة قديمة وفعل قديم

فيعترض عليهم من جديد فيقال :إن خروج الجائز إلى حيز الوجود يقتضى تغيراً فى الإرادة القديمة . ومن ثم لا بد من القول بحدوث الإرادة مع حدوث المراد . وهم يعجزون عن دفع هذه الشبهة . وإن استطاعوا دفعها فسيظل محققاً على الدوام أنهم هم الذين أثاروها . وربما استطاعوا أن ينزعوا الشبهة من عقولهم هم ، لا من عقول من يتبعهم فى أدلتهم الجدلية . وهذا — كما ترى — جدل غير مجد وإبطال لقوة الإيمان فى النفوس . وسبب ذلك كله أن المتكلمين يتكلمون عن الإرادة والفعل والإيجاد والخلق بمعانيها الإنسانية ، فيظنون أن الخلق الإلهى يحتاج إلى زمن ومادة كالخلق الإنسانى ، وأن الإرادة الإلهية يمكن أن تتردد بين جائزين ، كما هى حال فى الإرادة الإنسانية .

ومما يدعو إلى الدهشة حقاً أن المتكلمين تركوا أدلة القرآن ، ولجأوا إلى هذه الأدلة التى تقوم على أساس من الجدل ، وتنطوى أحياناً على مماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى . ولذا فمن الطبيعى أنهم أثاروا معها كل مزعومة لا يجدها من يتبع أدلة الشرع . فالقرآن لا يتكلم عن إرادة حادثة أو قديمة ، ويكتفى بأن يقول إن الله يوجد الأشياء بإرادته . إن فكرة الحدوث أو القدم مترتبة على فكرة الزمن . والزمن نفسه فكرة إنسانية لا سبيل إلى تطبيقها على الإرادة الالهية .

ب — أدلة الماتريدى :

وهناك مدرسة ثالثة من المتكلمين ، ونريد بها مدرسة أبى منصور الماتريدى ، تلك المدرسة التى أرادت ، هى الأخرى ، أن تجمع بين الشرع والعقل . وهى فى رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة ، على عكس ما جرت به الآراء السائدة وسيتاح لنا فى غضون مناقشة مناهج المتكلمين ، فى البرهنة على المسائل الدينية ، أن نبرهن على صدق دعوانا .

لقد أخذ الماتريدى على الفلاسفة أن منهجهم فى جملته ليس بالمنهج القويم ، لأنهم يتبعون طريقة عقلية بحتة . وما علمنا أن أتباع العقل ليس منهجاً قويماً فى نظر المسلمين ، أو فى نظر الإسلام على الأقل ، وما علمنا أن الفلسفة الإسلامية كانت عقلية بحتة ؛ بل نعلم على عكس ذلك أنها ليست فى جملتها وتفصيلها إلا محاولة للتوفيق بين الدين والعقل . ومع هذا فإنه يعنينا فى هذا المقام أن نبين منهج الماتريدى فى إثبات وجود الله لنرى هل كان منهجاً منطقياً وشرعياً فى آن واحد؟ وهل عجز الفلاسفة من قبل ومن بعد ، عن السمو إلى مرتبته ؟ وسوف نعرض أدلته على على حدوث العالم لنبين أنها جمعت ، إلى جانب أدلة القرآن وفلاسفة المسلمين ، أدلة أخرى تشبه أدلة الأشاعرة والمعتزلة فى ضعفها وسقوطها ومضادتها لروح الشرع .

١ — دليل الأشياء الحية وغير الحية :

يرى الماتريدى أولا أنه ليس من الممكن أن ينكر أحد من الناس حدوث نفسه ، إذ لو ادعى أحد منهم لنفسه القدم لعرف من تلقاء ذاته أنه كاذب ولكذّبه الناس جميعاً . وإذن فمن الممكن استنباط دليل على النحو الآتى :

الأحياء جميعها حادثة . الأحياء تستخدم الأشياء غير الحية .

فتؤدى هاتان المقدمتان ، فى رأى الماتريدى ، إلى أن جميع الأشياء غير الحية حادثة .

فهل هذا هو المنهج البديهى ؟ وهل هذا هو المنطق الذى يطابق الشرع ؟ ليس المرء فى حاجة إلى دراسة أساليب المنطق وقواعده حتى يعلم بفطرته أنه أمام دليل فاسد سفسطائى . أما إذا كان من هؤلاء الذين أفسد

الجدل استعدادهم الطبيعي ، فمن الممكن أن نستخدم معه منطق أرسطو ،
لكى نبين له أننا نوجد هنا أمام قياس من الشكل الثالث ، وأن النتيجة
الطبيعية له هى : بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية . فأى صلة إذن
بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم فى جميع أجزائه الحية
وغير الحية ؟

وأشد غرابة من هذا الاستدلال العجيب فى ذاته أن الماتريدى يسلك
مسلكا مضاداً له فى موضع آخر ، فيقول : إذا ثبت حدوث الجواهر التى
لا توصف بالحياة كان الأحياء أحق بهذا الوصف ، لأنهم خلقوا منها
ويعيشون وينتفعون بها .

ويمكن تحديد تفكيره هنا على هيئة قياس يؤدى إلى نتيجة مختلفة
تماماً عن تلك التى انتهى إليها هو نفسه ، فنقول :

الأشياء غير الحية حادثة . والأشياء غير الحية أساس للكائنات الحية .

إذن بعض الحادث أساس للكائنات الحية .

وهذا شىء آخر غير الذى يريد الماتريدى إثباته .

٢ — دليل الأعراض المتضادة :

ونلخصه فى العبارة الآتية :

محال أن يكون العالم قديماً ، نظراً لما يطرأ عليه من أحوال متضادة
كالسكون والحركة والحسن والقبح .

أما صيغته القياسية فهى : الأحوال حادثة فى العالم . ومالا يخلو عن
الحوادث هو حادث .

وبديهى أن هذا البرهان نسخة من برهان الجواهر والأعراض لدى
الأشاعرة والمعتزلة .

٣ — برهان المتناهى واللامتناهى :

العالم متناه . ∴ . المتناهى حادث . ∴ . العالم حادث .

وهو ليس برهاناً جديداً . وإنما هو مأخوذ عن الكندى . لكنه عند هذا الأخير برهان رياضى ما نظن أن الماتريدى عنى بالوقوف على تفاصيله .[1]

ومن الواضح أن هذه الأدلة الثلاثة ليست بتلك التى جاء ذكرها فى القرآن . وإنما أغفلها لعلة وجيهة ؛ إذ ليس من المعقول أن يطلب إلى العامة أن تسلم بوجود الله عن طريق برهان خاطئ كالدليل الأول ، أو عن طريق نظرية مشكوك فيها كنظرية الجوهر الفرد ، أو عن طريق برهان منطقى سليم لكنه يعتمد على أصول رياضية ، قل أن يهتدى إليها الباحثون ، ولو كانوا من الفلاسفة .[2]

٤ — دليل السببية والتغير والعناية :

غير أننا لن ننصف الماتريدى لو لم نشر إلى الأدلة الأخرى التى استخدمها فى إثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل . فلنذكر هذه الأدلة إذن بصفة إجمالية ، لكى نعترف له بشىء من الفضل . لقد أخذ هذه الأدلة عن القرآن الكريم أو عن الفلاسفة . ولذلك كانت أقوى من أدلته السابقة ، لأنها تطابق العقل والشرع فى آن واحد . وسنعود إلى هذه الأدلة

(١) بينا هذا البرهان بالتفصيل فى محاضرات ألقيت بكلية دار العلوم وربما نشرناها فيما بعد

(٢) لما أراد الكندى البرهنة على حدوث العالم استخدم قضيتين أخذهما عن أرسطو . وهما : العالم متناه من جهة الجسم ، والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة . إذن العالم متناه من جهة الحركة والزمان أيضاً ، ومعنى ذلك أنه حادث . وعلى الرغم من وضوح هذا الدليل لم يفطن أرسطو إليه ، فقال بتناهى العالم من جهة الجسم وبعدم تناهيه من جهة الحركة والزمان . فإذا كان أرسطو يناقض نفسه ، فهل لنا أن نكلف العامة من الناس بمعرفة هذا الدليل .

بالتفصيل عند الحديث عن أحد هؤلاء الفلاسفة الذين يقول عنهم علماء الكلام عادة إن مناهجهم عقلية مجردة .

أما دليل السببية عند الماتريدى فيتلخص فى أن العالم لا يستطيع أن يوجد نفسه ، أو يصلح ما فسد منه . إذن يحتاج إلى موجد يوجده . ويتلخص دليل التغير ، بدوره ، فى القول بأن العالم لو كان يوجد بنفسه لوجب أن يبقى على حالة واحدة لا يريم عنها أبداً ، فمن الضرورى إذن أن يوجد ب للتغير . ونلاحظ أن هذا الدليل ليس مستقلا ، وإنما هو صورة دليل السببية . وأما الدليل الأخير ، ونريد به دليل العناية ، فإنه أشهر من أن نلح فى بيانه ؛ لأن وجود الكون على الوضع الذى هو فيه ملائم لوجود الإنسان والحيوان والنبات ، مما يبرهن على أن عناية الله تحيط بمخلوقاته .

* * *

وعلى الرغم من أن هذه الأدلة السابقة موجودة عند الفلاسفة ، وبخاصة لدى الكندى الذى كان متقدماً على الماتريدى ، فإن هذا الأخير يصف الفلاسفة بأنهم اتفقوا على قدم العالم . فأى فلاسفة يريد ؟ فلاسفة الإسلام أم فلاسفة الإغريق ؟ إن كان يريد الإغريق ، وهو فى الواقع لا يريدهم فهذا أمر لا نخوض بالكلام فيه . وإن كان يريد فلاسفة الإسلام ، وهذا هو ما نرجحه ، بدليل الموقف الذى يقفه منهم أهل الكلام ، قلنا إنهم لم يتفقوا على قدم العالم . وإنما بدأ أولهم ، وهو الكندى ، باستخدام الرياضة وأدلة القرآن للبرهنة على حدوث العالم . فلما جاء الفارابى وابن سينا واطلعا على فلسفة أرسطو ، وحاولا التوفيق بينها وبين الإسلام ، وجدا أنه لا بد من تعديل تلك الفلسفة فى مسألة قدم المادة ، حتى تكون على وفاق مع الدين . ومن ثم رأينا الفارابى يلجأ إلى نظرية جديدة فى

الإسلام وهى نظرية الفيض التى حاول بها ، غير موفق ، أن يبين كيف يؤدى تفكير الله فى ذاته إلى صدور عقول أو ملائكة ، وهذه العقول تفكر فى ذاتها وفى خالقها فتفيض عنها كل الكائنات بالتدريج . ثم جاء ابن رشد من بعدهما ، وترك نظرية الفيض ، وعاد إلى النبع الإسلامى الخالص ، فقال إن الله يخلق العالم من العدم ، بمعنى أنه يخلقه من غير مادة وفى زمان .

* * *

ح — دليل الصوفية :

سلك المتصوفة منهجاً لا يعتمد على أسس منطقية ؛ لأنهم لا يستدلون على وجود الله بمقدمات بديهية تستنبط من الواقع وتفضى إلى نتائج مقنعة وإنما اعتقدوا أن معرفتهم لوجود الله ترجع إلى المعرفة الإشراقية التى تفيض فى نفوس العارفين . وتلك المعرفة اللدنية هى التى يمكن تسميتها بالحدس الصوفى الذى يصل إليه المرء بالقضاء على الشهوات والانكباب على التأمل . ثم رأوا أن يعضدوا منهجهم بنصوص من الكتاب العزيز ، فاختاروا بعض الآيات التى حسبوا أنها تشهد لهم من مثل قوله تعالى : [« واتقوا الله . ويعلمكم الله » وقوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » . مثلها النصوص الأخرى التى تحث على النظر العقلى ، وهى تشغل جزءاً كبيراً من القرآن ، فمروا بها دون أن يقفوا عندها لكى يتأملوها ، مع أنها أكثر صراحة مما استشهدوا به .

ونسى هؤلاء أن منهجهم الذى يوصون به يفوق مستوى الإنسان عادة ، وأنه مضاد للمنهج العلمى الذى يستطيع كل إنسان أن يسلكه متى حصل بعض المقدمات الأولية . ثم يقولون إن تطهير النفس شرط كاف فى

المعرفة مع ما فى هذا الرأى من الغلو الكثير ؛ إذ يكشف الواقع لنا ولهم عن أنه ليس من الضرورى أن يكون كل متصوف عالماً أو العكس . حقاً ربما ساعد تطهير النفس على كسب المعرفة . لكنه ليس شرطاً كافياً فى إدراكها . هذا إلى أن جعل الحدس الصوفى منهجاً لمعرفة الله وغيره معناه القضاء على التفكير النظرى الذى يحث عليه القرآن . وستكون المعرفة فى هذه الحال نوعا من المعجزات . وإذن فما جدوى العقل ؟ وهل خلق العقل للانسان عبثاً ؟ أما الآيات التى استدلوا بها فليست حاسمة ؛ بل يمكن فهمها على نحو مخالف لما فهموه منها ؛ كما أنه من المستطاع معارضتها بعدد كبير من الآيات القرآنية التى تحث على النظر حتى لتكاد تجعله واجباً على القادرين عليه[1] .

و — أدلة ابن رشد :

إن الأدلة التى تستخدم فى إثبات وجود الله يجب أن تكون بديهية وغير معقدة ، أى خالية من تفريع المتكلمين وتقسيماتهم العقلية ، كما ينبغى ألا تثير الشبهات ، وأن تكون أدلة العقل والشرع فى آن واحد ؛ إذ الحقيقة واحدة . وبذا تتجه هذه الأدلة فى يسر إلى الناس جميعاً عامة وخاصة ، وربما حفزت العامة إلى الرغبة فى المعرفة للوصول إلى مرتبة العلماء .

وقد وجد ابن رشد أن الأدلة التى استخدمها الفلاسفة هى نفس الأدلة التى جاء ذكرها فى القرآن ، ويريد بذلك دليل العناية الإلهية ودليل الإختراع .

---

(١) قد نقدنا رأى المتصوفة بشىء من التفصيل فى كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية من ص ٩٥ إلى ص ١٠٠ .

١ — دليل العناية :

إن النظر فى طبيعة الكون وما يحتوى عليه من ظواهر يرشدنا إلى أن وجود كثير من الأشياء والكائنات كأنما قصد به الإنسان ؛ وذلك لأن هذه الكائنات أو الأشياء تلائم حياته . وليس يمكن أن تكون هذه الملاءمة وليدة الصدفة . وحقيقة أثبت العلم الحديث أن هذا الخالق المحكم الذى يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة . فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والحيوان والنبات والأمطار كل أولئك يوافق حياة الإنسان ، كما يقول ابن رشد ، وكأنما خلق من أجله كما يشهد بذلك الحس . ثم إن العناية والحكمة تتجليان فى تركيب جسم الإنسان بل فى جسم الحيوان أيضاً . قد يقال إن بعض علماء عصرنا يميلون إلى إنكار وجود غايات فى الطبيعة ، وإلى أن القول بوجود عناية خاصة بالإنسان معناه أن هذا الأخير يتخذ نفسه محوراً أو مركزاً للكون . نعم قد يقال ذلك وقد يقال أكثر منه . وقد تبدو حججهم مقنعة . لكنهم قلة بينما تذهب كثرة العلماء ممن يكابدون مشقة العلم حقيقة إلى الجزم بأن هناك عناية بما فى هذا الكون ، وأن هذه العناية لا يمكن أن تنسب إلى الاتفاق [1] .

تلك هى وجهة نظر العقل ، وهى نفس وجهة النظر التى يقررها القرآن الكريم وتؤيدها آياته ، من مثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، وخلقناكم أزواجاً ، وجعلنا نومكم سباتا ، وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سبعاً شداداً ، وجعلنا

---

(١) انظر كتابنا « المنطق الحديث ومناهج البحث » نشر مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة فى آخر الفصل الخاص بمشكلة أساس الاستقراء .

سراجاً وهاجاً ، وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا ، لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً[١] ، وقوله : «فلينظر الإنسان إلى طعامه ، أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلا ، وحدائق غلباً ، وفاكهة وأبا ، متاعاً لكم ولأنعامكم[٢] . ، وغير ذلك من الآيات الدالة على العناية كثير فى القرآن الكريم .

ويمتاز هذا الدليل عن أدلة الأشاعرة بأنه يدعو إلى المعرفة الصحيحة ، لا إلى الجدل العقيم ؛ فهو يحفزنا إلى التعمق فى البحث والكشف عن أسرار الكون ، دون أن يثير شبهات أو مشاكل ؛ كما يمتاز من هذه الناحية أيضاً عن دليل الحدس الصوفى الذى يصرف عن المعرفة الحقة ويقود ، إن عاجلا أو آجلا ، إلى الجمود والتواكل واختراع الأساطير لتمجيد الواصلين من أهل الطريق .

٢ — دليل الاختراع أو السببية

ليس هذا الدليل أقل بداهة ووضوحاً من سابقه ، فإن الاختراع بين فى أنواع الحيوان والنبات ، وجميع أجزاء العالم . ويمكن تحديد هذا الدليل على هيئة مقدمات بديهية . ذلك أن وجود الحيوان أو النبات دليل محسوس على الاختراع ، بمعنى أن وجود ظاهرة الحياة نفسها التى تطرأ على الأشياء غير العضوية كاف وحده فى إثبات فكرة الاختراع . أما أجزاء العالم وحركات أجرامه السماوية فهى مخترعة أيضاً ؛ لأنها مسخرة لتحقيق غايات معينة ، وكل شىء مسخّر لابد أن يكون مخلوقا . فإذا ثبت حدوث هذه الأشياء جميعاً ، حية وغير حية ، كان ذلك دليلا بالضرورة على وجود الخالق .

ويشبه هذا الدليل سابقة فى أنه يحفز الإنسان إلى السير فى طريق العلم

(١) سورة النبأ من آية ٦ إلى آية ١٦ (٢) سورة عبس من آية ٢٤ إلى آية ٣٢

حتى نهايته ، إن جاز أن له نهاية . ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لا تصبح كاملة إلا إذا وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون . فأى مقارنة يمكن أن تعقد بين مثل هذا الدليل ودليل الجوهر الفرد ، أو دليل الممكن والواجب ، أو غيرهما من الأدلة غير الفلسفية والشرعية التى تنمى قدرة الجدل دون أن تساعد ، بحال ما ، على تحصيل المعارف الجديدة ، وإن كانت تنتج كثيراً من الإشكالات والشبه التى ربما عجز المتكلمون أنفسهم عن حلها ؟

وميزة أخرى ، وهى أن هذا الدليل العقلى هو دليل الشرع نفسه ، وهو مؤكد لحكمته تعالى . فقد ورد فى القرآن كثير من الآيات التى تدعو إلى الإيمان بوجود الله عن طريق معرفة مخلوقاته . فمن ذلك قوله : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » ، وقوله تعالى : « فلينظر الإنسان مما خلق ، خلق من ماء دافق[٢] » . فهاتان الآيتان تبينان لنا أن ظهور الحياة فى حد ذاته دليل كاف لإقناع الخاصة والعامة بوجود الله الخالق . وحقيقة عجز العلماء فى عصرنا الراهن ، الذى تقدمت فيه العلوم الطبيعية تقدماً هائلا ، عن معرفة سر الحياة ، وكيف ظهرت على وجه الأرض ، هذا فضلا عن أنهم أعجز عن أن يخلقوا أشياء حية . [٣]

* * *

فهل لأحد أن يصفنا بالتجنى على الأشاعرة والمعتزلة إذا قلنا إن أدلتهم ليست شرعية ولا عقلية ، وإنهم حرصوا على إغفال أدلة الشرع فلا نجدها

---

(١) سورة الحج ، آية ٧٣ (٢) سورة الطارق ، آية ٥ ، ٦ .

(٣) ارجع إلى هذا الدليل بالتفصيل فى كتابنا ابن رشد ، وفلسفته الدينية ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٠٤ — ١١٠ .

إلا فى كتب المتأخرين من علماء الكلام ، عندما أرادوا إكمال النقص فى مذهب سلفهم . ومن المقرر الذى لا مجال للشك فيه أن أدلة أبى الوليد ابن رشد تنطبق تماما على أدلة القرآن ، وهى أدلة الفلاسفة فى الوقت نفسه . ففكرة السببية مأخوذة عن أرسطو وفكرة الغائية مأخوذة عن أفلاطون . لكن فيلسوف قرطبة يحور أرسطو وأفلاطون حتى يكونا أقرب إلى العقل والشرع . ذلك أن الأول ينكر العناية الإلهية ، فى حين يتفق الاثنان على القول بقدم العالم .

وفى رأينا أنه كان أولى بالمسلمين جميعاً ، متكلمين وغير متكلمين ، أن يتدبروا آيات الكتاب لكى يستنبطوا منها أدلتهم ، بدلا من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنية ، وخصوصاً إذا كانت نظريات من الدرجة الثانية أو الثالثة ، كنظرية الجوهر الفرد . وإنما كان أجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعاً ، ولأهل الجدل أيضاً ، ذلك أن القرآن يتجه كما قلنا إلى جميع المستويات العقلية ، بمعنى أن العلماء يدركون بحواسهم وعقلهم أنه لا بد من وجود صانع حكيم ، لما يرونه من آثار الصنعة ويلمسونه من علامات الحكمة فى الكون . أما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية لأن الواقع يشهد بصدقها ، كما أنها فى الوقت نفسه أدلة عقلية يمكن تفصيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة ، تبعاً لتقدم الإنسان فى مراتب المعرفة . ويبقى بعد ذلك كله أن الفارق بين الجمهور والعلماء شبيه بالفارق بين رجلين يرى أحدهما شيئاً فيعلم أنه مصنوع فقط ، دون أن يدرى كيف صنع ، ولا كيف يستخدم ، وربما لا يهتدى أيضاً إلى معرفة الغاية منه ، بينما يرى الآخر حقيقة هذه الأمور كلها ، فيكون علمه أتم وأكمل

٣ ـــ الوحدانية

١ ـــ دليل الفلاسفة :

حاول الكندى أن يبرهن على وحدانيّته تعالى بطريقة منطقية فقال لو سلمنا جدلا بوجود عدة آلهة للعالم لوجب أن تشترك هذه الآلهة فى صفة واحدة وهى أنها تستطيع الخلق جميعها ، ولوجب أن يحتوى كل منها على صفة أو صفات خاصة تميزه عن غيره من الآلهة ؛ لأن أفراد النوع الواحد تتفق فى صفة واحدة ، وتختلف فى الصفات الشخصية ، فلا تتفق أفراد الإنسان فى أنهم من جنس الحيوان العاقل، ويختلفون فيما بينهم من حيث اللون والشكل والحجم . ولذا متى قلنا بأن كل إله يحتوى على نوعين من الصفات كان ذلك تسليما بوجود الكثرة فيه ؛ لأنه مركب من شىء عام يشترك معه فيه غيره ، ومن شىء خاص ينفرد به وحده . وعندئذ يجب أن نقف على العلة فى وجود هـــذا التركيب فى كل إله من هذه الآلهة المتعددة . فإذا وجدنا علة ، على سبيل الفرض ، وجب البحث عن علة لهذه العلة وهكذا دواليك . لكن لا يمكن الانتقال فى سلسلة العلل إلى مالا نهاية له ، فوجب الوقوف عند حد ؛ أى يلزمنا القول بوجود إله برىء من كل كثرة أو تركيب ، بحيث يكون مخالفاً لخلقه ، لأن الكثرة فى كل الخلق ، وليست فيه ألبتة » .

* * *

أما الفارابى فقد بنى دليل الوحدانية على أساس من نظريته فى ترتيب الموجودات . فهو يحصر هذه الأخيرة فى ستة أنواع ترتقى فى مراتب الكمال ، وهى المادة والصورة والنفس الإنسانية والعقل الفعال ، والعقول المفارقة ، ويعنى بها العقول المجردة من كل مادة ، أو الملائكة التى تشرف

على الأفلاك السماوية ، وهى التى يطلق عليها أيضاً اسم الأسباب الثانية ، وأخيراً يوجد المبدأ الإلهى ، وهو كمال محض .

ومن المعروف أن أبا نصر الفارابى أخذ فكرة هــذا الترتيب التصاعدى عن أفلوطين صاحب مذهب وحدة الوجود . فإنه كان يرى أن الموجودات ليست سواء فى الكمال أو النقص ، إذ تزيد درجة الكمال أو تقل تبعاً لدرجة الاتحاد بين أجزاء الموجودات . مثال ذلك أن الاتحاد بين الأحجار المبعثرة أقل منه بين أحجار المنزل الذى تم بناؤه ، والاتحاد بين أفراد الجيش أو الجوقة الموسيقية أكمل منه بين جماعة من النــاس لا تربطهم صلة ، والاتحاد بين الأمور العقلية أكثر كمالا منه بين الأمور المادية ، كالاتساق الذى نراه بين نظريات علم من العلوم العقلية كالهندسة . ثم تزداد درجة الكمال ، ويقل الانقسام ، بالصعود إلى العقل الذى فكر فى هذه النظريات . وما زال أفلوطين يصعد فى سلم الموجودات حتى وصل أولا إلى نفس العالم ، ثم إلى العالم العقلى ، ثم انتهى إلى الوحدة الأولى التى تعد أكمل الموجودات والتى لا تحتوى على أجزاء ألبتة ، والتى تفيض منها الموجودات الأخرى شيئاً فشيئاً ، فتبدو فيها الكثرة والانقسام عندما تتميز أجزاؤها بالتدريج .

تلك هى فكرة الفيض لدى أفلوطين ، وقريب منها رأى الفــارابى فى الفيض . والصلة بين هذين الرأيين أكثر وضوحا من أن يحتاج إلى الإلحاح فى بيانه .[1]

وقد رأى الفارابى أن يعتمد على ترتيب الموجودات بدلا ، من الاعتما على النصوص القرآنية التى تقرر الوحدانية من مثل قوله تعالى : « لو كا

(١) انظر نظرية الفيض بالتفصيل فى كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى — نشر مكتبة الإنجلو المصرية سنة ١٩٦٤

فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وغير ذلك من الآيات . أما كيف برهن على هذه الوحدانية فذلك أنه يقول : لما كان الله الموجود الكامل على وجه الإطلاق ، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره ، لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به في كماله لما كان هو أسمى وأكمل مبادىء الموجودات ، ولوجب أن يوجد موجود أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال . فطبيعة الذات الالهية ، وهى كمال محض ، تكفى فى البرهنة على وحدانية الله تعالى .

ويبدو برهان الفارابى بمظهر الدليل الفلسفى الذى يعضد وجهة نظر الشرع . ومع أنه ليس دليل القرآن فهو فى رأينا أقل تعقيداً من برهان المتكلمين . فإن هؤلاء ، وإن اعتمدوا على بعض الآيات ، إلا أنهم سلكوا مسلك الجدل والتفريع ، مع أن الأمر لا يقتضى تفريعاً ، ولا جدلا .

ب — دليل المتكلمين :

يعرف دليل المتكلمين باسم دليل التمانع[1] ، ونجده لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء ، وما كان لنا إلا أن نتوقع وجوده لديهم ؛ لأنه دليل جدلى ، وهم أهل الجدل خاصة . وينبنى هذا الدليل على ما جاء فى كتاب الله من مثل قوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وقوله : ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ، وقوله : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » وقوله : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم : قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار . »

لكن المعتزلة والأشاعرة استنبطوا دليلهم من هذه الآيات بطريقة

---

(١) انظر هذا الدليل بالتفصيل فى كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١٢ وما بعدها .

خاصة ، وتابعهم الماتريدى فى ذلك ، وإن جنح فى أحد براهينه إلى مسلك عقلى نجده مفصلا لدى ابن رشد ، وهو أن دلالة صنع العالم دليل على وجود إله واحد . أما الآخرون فاقتصروا على دليل واحد مشهور . فقالوا لو صح أن هناك آلهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما ، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريده الآخر . وعندئذ يمكن أن يتشكل هذا الخلاف بإحدى صور عقلية فى رأيهم: فإما أن تتم إرادة كل واحدة منهما ، وإما أن تبطل إرادة كل منهما ، وإما أن تتحقق إرادة أحدهما دون إرادة الآخر . فعلى الفرض الأول يكون العالم حينئذ موجوداً وغير موجود فى آن واحد ، وعلى الفرض الثانى يكون غير موجود وغير معدوم ، وعلى الفرض الثالث يكون الذى تتم إرادته هو الإله حقيقة والآخر عاجزاً، فلا يستأهل أن يوصف بأنه إله .

ويلاحظ أن الفرض الثانى ليس إلا صورة معكوسة من الفرض الأول، وأن أحدهما كان كافياً ، وبخاصة لأن عقيدة الوحدانية من البداهة الحسية والعقلية بحيث لا تتطلب هذا العناء كله . كذلك نرى أن برهانهم يقوم على المماثلة بين الله والبشر ، لأنهم يريدون تطبيق ما يشاهدونه بين بنى الإنسان على العالم الإلهى ، أى ينسبون الاختلاف إلى الآلهة . فإذا نحن سرنا معهم فى طريقهم ، وتبعناهم فى جدلهم ، قلنا أليس من الممكن أن يتفق الإلهان بدلا من أن يختلفا ، فإنا نرى أنه يحدث ، فى كثير من الأحيان ، أن يتفق شخصان على صنع واحد فيعاون كل منهما صاحبه . وفعلا نبتت هذه الشبهة فى ذهن بعض المتكلمين ، فلم يجدوا لها حلا ، ولذا قالوا إن دليل الآيات السابقة ليس منطقياً ، بل هو خطابى فقط يراد به الإقناع ؛ إذ يجوز الاتفاق على خلق العالم بنظامه الذى نشاهده .[1] حقاً فطن بعض

---

(1) شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ٢٢٢ طبعة مصر ١٣٠٨ هـ .

المتقدمين من المتكلمين [1] إلى نقطة الضعف هذه فأراد أن يتجنبها ، فذكر أن اتفاقهما بطريق التعاون دليل عجز كل منهما أو جهله . ولكن هذا الرد ليس حاسما ، إذ من الممكن أن يقال إن أحدهما يفعل بعض العالم والآخر يفعل بعضه ، أو يفعلانه على سبيل المداولة . إلى غير ذلك من التشكيك الذى لا يليق بالجمهور ، كما يقول ابن رشد . ولو سلمنا أن ردهم حاسم فمن المقرر ، بعد هذا الجدل كله ، أن دليلهم يثير شبهات ويحتاج إلى ردود ، وأنه لا يقنع إلا بشق الأنفس .

أما الماتريدى فتبع عدة طرق للبرهنة على وحدانية الله ، فقال : إن الكل متفق على وجود الإله الواحد ، وإنما يختلفون فيما بعده : أهو حقيقة ، أم مجرد وهم ووساوس ؟ فلو كان هناك أكثر من إله لجاز أن يطرد عددهم فى الزيادة إلى ما لا نهاية له ؛ لأن العدد غير متناه بطبيعته ، أى لماذا يحددون العدد باثنين أو ثلاثة أو أكثر . ولو كان الأمر كما يقولون لجاز أيضا أن تحول الآلهة الأخرى دون مجىء الرسل الذين ينادون بألوهية واحد منهم فقط . ثم عرض لدليل التمانع ، وفصله على النحو الذى فصله السابقون من المتكلمين . وكأنه أحس بعدم جدوى مثل هذه الأدلة ، فعاد إلى منهج يتفق مع روح الآيات السابقة ، فقال لو كان هناك عدة آلهة ، لحاول كل منهم أن يستقل بأفعاله ، ولخلق كل منهم عالماً يخصه ، أو لاختلفت أفعالهم ، فحدث الفساد والاضطراب فى الكون . لكننا نرى أن العالم واحد ، وهو متجانس وغاية فى الاتساق ، مما يدل على انفراد إله واحد بخلقه .

* * *

(١) الماتريدى متوفى سنة ٣٣٣ هـ . والمشهور أنه يماثل الأشعرى فى آرائه ، ولكنا سنرى أنه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة .

حـ — وجهة نظر ابن رشد :

اعتمد أبو الوليد على الأدلة الشرعية ، وبين أنها تتجه إلى الحس والعقل معاً ، أى إلى الجمهور والعلماء . فقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » يقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها ، وهى أن وجود ملكين فى مدينة واحدة يفسدها ، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل . وإذا جاز هذا فى الملوك فإنه لا يجوز فى الآلهة . فإن العاجز أو المتعطل لا يصلح أن يوصف بالألوهية . ثم نص هذا الفيلسوف على فساد طريقة المتكلمين فى استنباط دليل التمانع من هذه الآية ، فقال إنهم فرعوا المسألة فى غير جدوى ، فقالوا إما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وإذا اختلفا فإما وإما الخ ، أى أنهم ظنوا أن الآية تحتوى على قياس شرطى منفصل ، مع أنها تحتوى على قياس شرطى متصل ، وهو القياس الذى لم يفطن المناطقة القدماء إلى أهميته العلمية . ومعنى هذا القياس هو أنه لو فرضنا وجود أكثر من إله لفسد العالم ، لكن هذا الفرض غير صحيح لأن العالم ليس فاسداً . وإذن ليس هناك إلا إله واحد خلق هذا العالم بعلمه وحكمته وعنايته .

وأما قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » فمعناه أنه إذا اختلفت أفعال الآلهة فلا يمكن أن يترتب عليها فعل واحد ، لكن هذا الفرض الثانى مردود أيضاً لأننا نرى أن هناك عالماً واحداً . إذن لا يعقل أن يكون موجوداً بسبب عدة آلهة مختلفة الأفعال . فى هذا الدليل أيضاً نرى أن القياس شرطى متصل ، أى أنه قياس علمى منتج ، لأنه قياس فرضى ، وهو الأسلوب المنتج حقيقة فى كل تفكير علمى .[1]

(١) أنظر كتابنا : المنطق الحديث ومناهج البحث ، الطبعة الثالثة ص ٥٤ .

وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » فمعناه أنه لا يجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما ؛ إذ لو كان هناك إلهان يفعلان فعلا واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة ، أى أنهما يتساويان فى كل شىء فيحلان على العرش ، وليس المراد هنا حلولا جسمياً ؛ لأن « الأمر فى نسبة الله إلى العرش ضد هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال الله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما . » وإنما المراد هو أن اتحاد أفعالهما تماماً يجعلهما يتحدان فى كل شىء ، مما يؤدى إلى استحالة القول بالتعدد . إذن ليس هناك ما يدعو إلى الجدل أو القسمة العقلية . فكل آية لها معناها المحدّد . زد على ذلك أن دليل الوحدانية ، الذى تحتوى عليه هذه الآيات ، هو دليل الخاصة والعامة معاً ، وإن امتاز الخاصة بأنهم إذا فحصوا العالم ووقفوا على ما فيه من نظام واتساق ، زادوا يقيناً بأن هذا العالم المنسق المتجانس لا يمكن إلا أن يكون مخلوقاً لإله واحد ، لا شريك له فى تدبير خلقه .[1] وهكذا تتحقق حكمة القرآن فى حث الناس على المعرفة ، لكى يكون إيمانهم كاملا . ويتفق هذا الهدف مع ما رأيناه فى أدلة وجود الله ، كما يجب أن يفهمها المسلم حقيقة ؛ لأن دليل الاختراع ودليل العناية الإلهية حليفان للمعرفة وباعثان عليها .

ومن الواضح أن المتكلمين لم يفقهوا على حكمة آيات الوحدانية لأنهم أساؤا فهمها . وفى ذلك يقول ابن رشد : « وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنت الآية أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه الدليل المذكور

(١) يلاحظ أن ابن رشد لا يطبق هنا منهج القياس الأرسطوطاليسى ، وإنما يعتمد دائماً على الملاحظات والبداهات الحسية .

فى الآية . . . إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام ،وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل . . . والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل،ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر يتبين له الفرق بين الدليلين . »

والحق أن من يخلط بين الدليلين هو من يخلط بين الجدل وبين المنهج العلمى الصحيح . والمناهج الفاسدة أو الواهية تؤدى عادة إلى نتائج فاسدة أو واهية .

٤ — مشكلة الصفات والذات

درج الناس فى الصدر الأول من الإسلام على التسليم بما جاء فى الكتاب والسنة فيما يمس الصفات الإلهية وغيرها من المسائل . وكان التوحيد الخالص رائدهم ، وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التى تحدد فهمهم لعقائد الدين . ولم نشهد لدى السلف هذا الجدل فى العقائد على النحو الذى سنراه لدى المعتزلة والأشاعرة ومن سلك مسلكهم . ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف لدى الصحابة ، ثم لدى كبار الأئمة من أمثال مالك والشافعى وأحمد . والحق أنه كان عند المسلمين مايشغلهم عن هذا الجدل واللجج فى العقائد، فقدانصرفوا إلى ماهوخير من ذلك وأجدى : أى إلى نشر الإسلام ،وتثبيت قواعد دولتهم الجديدة وإرساء قواعدملكهم وإعداد ما استطاعوا من قوة ومن رباط الخيل لهؤلاء الذين تسول لهم أنفسهم الوقوف فى وجه الدعوة الجديدة ، دعوة الحق والتوحيد . وكانوا إذا وجدوا أن بعض آيات القرآن تكاد تنسب إلى الله بعض الصفات التى تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه ، أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه

كنسبة اليد أو الوجه أو العرش إليه لم يحاولوا تأويلها . ومع ذلك فإنهم كانوا يجمعون على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها هو ظاهرها ، وعلى أنه من الواجب ألا تفهم على حرفيتها ، فإن الله سبحانه ليس جسما تنسب إليه يد أو عين أو يستوى على العرش استواء ماديا . وكانوا يؤثرون عدم الخوض فى تفسير هذه النصوص ، فيفوضون المراد منها إلى الله بعد تنزيهه عن كل شبه بالانسان أو المخلوق . وقد اعتمدوا فى هذا التنزيه أو التقديس على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . فإنه لا يجوز عقلا أن يكون هناك وجه شبه أو مماثلة بين الخالق والمخلوق . ولذا فإن قوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » يعد برهاناً على استحالة المماثلة بين الله والإنسان .

ا — المشبهة :

ولو أن المسلمين التزموا هذا المبدأ ، وفرقوا بين عالم الغيب والشهادة ، لما نشأت تلك البدع الكثيرة ـ ومن بينها بدعة الصفات ـ ولما وجدنا طائفة منهم كالمشبهة والكرامية الذين التزموا النصوص الظاهرة المتشابهة ، وفهموها فهماً حرفياً ، فانتهوا بأن أثبتوا لله عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية ، فقالوا إن له وجهاً ويدين وعينين ، ثم غلوا فى ذلك ماشاء لهم الغلو فقالوا : إن الله ـ سبحانه عما يقولون ـ جسم يختلف عن الأجسام . وهكذا أشبهوا بعض أصحاب الديانات الأخرى ممن يعتقدون أن الله قد تجسد ، وأنه ظهر بصورة البشر . وقد أخطأ أحد المستشرقين ، وهو « ليون جوتييه » ، عندما ظن أن جميع المسلمين فى صدر الإسلام كانوا من المشبهة . ولكن الواقع هو أن قلة منهم هى التى رأت هذا الرأى ؛ فى حين تمسك السلف ، ومن جاء بعدهم ، بالتنزيه والتوحيد الخالص الذى لا نجد له

مثيلا فى أى دين آخر ، حتى بعد أن افترق المسلمون ، وتعددت بدعهم ، وانزلقوا فى جدلهم كل منزلق خطر .

ب — المعتزلة :

غير أن الغلو فى التشبيه أدى إلى رد فعل لدى جماعة المعتزلة التى تصف الله بالوحدانية والقدم ومخالفته الحوادث ، وهى الصفات التى تنفى التعدد والحدوث ومشابهة المخلوق . وبديهى أن هذه الصفات سلبية ؛ لأنها لاتوجب شيئاً زائداً على الذات. ولما ذهب واصل بن عطاء فى محاولة التنزيه إلى أبعد حدودها ، بدأ بإنكار الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة ؛ لأنه خشى أن ينتهى الأمر بالمسلمين إلى ماوقع فيه النصارى الذين فرقوا بين ثلاث صفات إلهية ذاتية ، وهى الوجود والعلم والحياة ، وجعلوا كل صفة منها مستقلة بذاتها ، وأطلقوا عليها اسم الأقانيم أو الأشخاص ، وهى فى اعتقادهم الأب والابن وروح القدس .

غير أن أتباع واصل رأوا ألا ينكروا الصفات الإيجابية جملة لأن ذلك يفضى بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لامضمون لها ، ولذلك اختصروا عددها ، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين ، وهما العلم والقدرة . [1] ثم سووا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها حتى لا يترتب على ذلك تعدد القدماء . وقالوا إن الله عالم بعلم هو نفسه ، وقادر بقدرة هى نفسه أيضاً . فلما اعترض عليهم بأن رأيهم هذا يفضى إلى التسوية بين العالم والعلم ، وبين القادر والقدرة، ثم بين العلم والقدرة ، حاولوا الخروج من هذا المأزق ، فذكروا أن المراد بوصف الله بالعلم والقدرة أنه على حال من العلم

---

(١) مال أبو الحسين البصرى إلى ردها إلى صفة واحدة وهى العلم. وهذا هو رأى الفلاسفة — الشهرستانى —

والقدرة ، أى أنهم أنساقوا ، من حيث لا يشعرون ، إلى المماثلة بين العالم الإلهى والعالم الإنسانى . وسلموا لخصومهم أن هناك فارقا بين الموصوف والصفة ؛ إذ أنهم لم يفعلوا ، فى الواقع ، سوى أن غيّروا الأسماء ، فقالوا بأن لله أحوالا ، بدلا أن يقولوا إن له صفات . ولكننا نعلم أن تغيير الأسماء والمصطلحات لا يغنى شيئاً ، إذا كانت تعبر عن شىء أو حقيقة واحدة . وقد سخر منهم الإمام الغزالى ، عند ما بيّن تفاهة هذا التعديل فى المصطلحات ، فقال : ما الفارق مثلا بين أن نقول إن الله عالم ، أو أنه على حال من العلم ؟ أليس المعنى واحداً ، كما نقول أيضاً إن محمد متنعل أو ذو نعل ؟

وعلى الرغم من أن المعتزلة لا ينكرون الصفات الإلهية ، فقد اتهموا بأنهم من المعطلة . وترجع هذه التهمة إلى أن خصومهم لم ينصفوهم ، أو فى الأقل لم يحاولوا فهم السبب الذى دعاهم إلى التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها . وما كان لهؤلاء الخصوم أن يكونوا أكثر رفقاً ، أو ينظروا بعين المودة إلى وجهة نظر مخالفيهم ؛ ذلك أنهم يماثلون فى الحقيقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أى بين الله والإنسان . فكما أنه لا يجوز عقلا أن توجد ذات الإنسان إلا إذا كانت لها صفات زائدة عليها ومغايرة لها ، وتختلف كل صفة منها عن الصفات الأخرى ؛ كذلك لا يجوز فى رأيهم أن توجد الذات الإلهية دون صفات زائدة ومغايرة لها . فالفارق بين المعتزلة وخصومهم هو الفارق بين قوم أرادوا التفرقة الفاصلة بين الذات الإلهية وذات الإنسان ، وقوم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاعتبارات الإنسانية فطبقوها على العالم الإلهى . وربما كان أولى بالفريقين جميعاً أن يتركوا البحث فى أمر صفات الله ، وأن يسلموا بها تسليما يرتضيه العقل من دون شك ، ولكنه لا يثير الجدل فيما لا طائل وراءه . والحق فى رأينا أن مذهب السلف كان أكثر حكمة ، وأهدى سبيلا . وربما لم يكن

من الغلو أن نصف هؤلاء الذين استخدموا طرق الجدل فى تحديد الصفات بأنهم كانوا مبتدعين. ولكن يبقى، بعد ذلك كله، أن المعتزلة كانوا أقرب من الأشاعرة إلى روح الآية الكريمة التى تقول: « ليس كمثله شىء ».

حـ — الفلاسفة:

وذهب فلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى مذهباً قريباً من المعتزلة، فأنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق، لكنهم لم يكونوا من المعطلة. فهم يقرون بالصفات التى يسلم بها خصومهم، ولا يمنعون إطلاقها على الله تعالى، ثم يؤكدون فى الوقت نفسه أن المفهوم منها واحد وهو ذاته. وبديهى أنهم حرصوا على التفرقة الفاصلة بين الله والإنسان؛ لأن ذات الإنسان مغايرة لصفاته، وكل صفة من هذه الصفات مباينة لغيرها؛ فى حين أنه لا يحق لنا القول بأن الصفات مغايرة للذات بالنسبة إلى الله تعالى. فالله هو الوجود الأول وهو واجب الوجود لذاته، أو العلة الأولى أو الحق الذى أكسب كل شىء حقيقته: أما الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن فلا سبيل إلى إنكارها، وإنما ينبغى أن تفهم على أنها اعتبارات ذهنية لا غنى عنها، حتى يستطيع عقل الإنسان القاصر أن يكوّن لنفسه فكرة عن حقيقة الذات الإلهية. فى الجملة لم يكن الفلاسفة من المعطلة. وإنما آثروا أن يذهبوا فى التنزيه إلى أبعد حدوده.

* * *

د — الأشاعرة:

أما الأشعرى الذى كان من المعتزلة ثم ارتضى العودة إلى مذهب السلف، وإن لم يلحق بهم تماماً، فقد فرق مثل خصومه بين صفات السلب

وصفات الإيجاب . وهو يتفق معهم بطبيعة الأمر فيما يتعلق بالصفات الأولى ، لكنه يخالفهم فى الصفات الثانية . فهذه الأخيرة زائدة على الذات : فالله عالم مريد وقادر ومتكلم ، وله كل الصفات التى ورد ذكرها فى القرآن . وهذه الصفات مغايرة للذات ، وهى مختلفة فيما بينها . وقد صرح بأنه بنى رأيه هذا على ما يعلمه من أمر الإنسان وصفاته ، أى أنه ينص على ضرورة تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الأمور الإلهية ، بمعنى أن حكم الشاهد يجب أن يكون هو حكم الغائب أيضاً . فالله عالم بمعنى أن له علماً ، وقادر بمعنى أن له قدرة وهلم جرا . وليست هذه الصفات هى عين الذات ، بل هى زائدة عليها .

والمماثلة هنا بين الله والإنسان واضحة . فالله موصوف وله صفات . وليس من الممكن أن تكون الصفة عين الموصوف . وهذه الصفات الإلهية الذاتية أزلية . فمثلا لا يجوز أن تكون الإرادة حادثة ، كما يقول المعتزلة لأنها لو كانت حادثة لوجدنا أنفسنا أمام ثلاثة فروض أو احتمالات عقلية ، وهى أن يحدثها الله فى نفسه ، أو يحدثها فى غيره ، أو تكون مستقلة بذاتها . وجميع هذه الفروض مستحيلة ؛ إذ يترتب على الفرض الأول أن يكون الله محلا للحوادث ، ويترتب على الفرض الثانى أن يكون من تحل فيه إرادة الله مريدا بإرادة الله . أما الفرض الثالث والأخير فلا سبيل إلى قبوله أيضاً ؛ لأن الصفة ستقوم فى هذه الحال بنفسها ، وهذا معناه تعدد القدماء حقيقة .

فإذا اعترض على الأشعرى : كيف يجوز لنا أن نماثل بين الله والإنسان ، فنقول إن الصفات زائدة على الذات فى كلتا الحالتين ؟ — بدأ يجيب بأن الصفات ليست هى الذات ولا غيرها . ونعترف من جانبنا أننا لا ندرى كيف تكون الصفات « لا هى هو ولا هى غيره » ، على حد تعبيره . فإن العقل الإنسانى العادى ، وغير العادى أيضا ، يلمح نوعاً من التناقض البديهى

فى هذا التعبير . أما أنها ليست بالذات فذلك أمر واضح ، ومعناه أنها مغايرة له ، بمعنى أنها ليست عين الذات . أما أنها ليست غيره فمعناه ، فى النظرة الأولى ، أنها هى عين الذات . فهل معنى ذلك أن الأشعرى يعود مضطراً إلى التسليم بوجهة نظر المعتزلة ؟ لقد ظن أولا أنه يستطيع القضاء على هذا التناقض ؛ والاحتفاظ بوجهة نظره ، فقال إن تعدد القدماء فى ذات الله لا ينافى الوحدة التى يقررها الشرع . وهنا نراه يفهم المغايرة التى عبر عنها بكلمة « ولا هى غيره » فهماً خاصاً ؛ لأن الغيرية أصبحت لا تدل على زيادة الصفات على الذات ، وإنما على « جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه » . وليس هذا فى الحقيقة حلا للمشكلة ، وإنما هو تسليم بها ، أو محاولة للفرار منها ؛ لأن الأشعرى يفهم لفظ المغايرة على نحو لا يسوغه الاستعمال المألوف للغة . إنه يريد بعدم المغايرة أن الصفات لا تنفك عن الذات مطلقاً ! فالأشعرى يعود إذن إلى القضية الأولى ، وهى أن الصفات زائدة على الذات وقائمة بها . وليست هذه القضية بأقل تناقضاً من سابقتها . فمهما سلكنا سبيل الجدل وجدنا أن المشكلة تظل قائمة ، وهى كيف تكون الصفات زائدة على الذات وقديمة ؟ أو كيف تكون « لا هى هو ولا هى غيره » ؟ وقد عرضت هذه المشكلة عينها للماتريدى ، فحاول الفرار منها ، فلما ضيق عليه الخناق لم يجد بدأ من الاعتراف بما يشبه أن يكون عجزاً عن الاهتداء إلى الحل الصحيح ، أو عوداً إلى مذهب السلف .

وإنما جاء هذا التناقض كله بسبب الرغبة فى تشبيه الله وصفاته بالإنسان وصفاته . وكان الأولى بالأشعرى ، وبمن تبع سبيله ، أن يعترف من أول الأمر أن نسبة الصفات إلى الله سبحانه ليست هى نسبة صفات الإنسان إلى صاحبها ، وأن البحث فى الصفات : أهى عين الذات أم شىء زائد عليها نوع من التعمق فى الجدل على نحو لا يجدى ؛ أى أنه كان أحرى به أن

يعود عوداً تاماً إلى رأى السلف ، وأن يترك الخوض فى هذه المسألة ، وأن يكتفى بالتسليم بوجود الصفات الإلهية دون البحث فى حقيقتها ؛ لأن المرء لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بلغة إنسانية ، وهى لغة قاصرة . وإذا كان الإنسان يعجز عن معرفة حقيقة الذات الإلهية فكيف يدعى أنه يحيط علما بصفات الله ؟

هـ — الماتريدية :

والآن هل كان الماتريدى أسعد حظاً من سابقيه ؟ وهل استطاع الاهتداء إلى حل حاسم يزيل الشبهة ، ويقرب الشقة بين المعتزلة والأشاعرة ، ويعود بنا إلى النظرة الإسلامية الصادقة البريئة من أوشاب الجدل ؟ إننا نميل إلى هذا الرأى ، وإن بدا لنا فى أول الأمر أنه يجنح إلى فكرة الأشعرية مع بعض الفروق اليسيرة . ذلك أنه بدأ يقول إن المذهب الصحيح فى مسألة الصفات ينحصر فى الاعتراف بأن الله يوصف بجميع صفاته فى الأزل ، دون تفرقة بين صفات الذات كالعلم والقدرة ، وصفات الأفعال كالخلق والإحياء والرّزق ؛ وبأن هذه الصفات لا يجوز القول بأنها عين الذات ولا غيرها . لكنه ما لبث أنه مال ميلا شديداً نحو الأشعرى ، فقال : إن المراد بأنها لا تغاير الذات هو أنها ملازمة لها ولا تنفك عنها . لكن لما سئل : وإذا لم تكن الصفات هى عين الذات ولا هى غيرها ، فما عسى أن تكون ؟ قال : « إنها صفات الله . لا مجاوزة عن هذا » ، أى أنه لما ضيق عليه الخناق ، ولم يعترف له مجادله بمشروعية فهم لفظ المغايرة على النحو الذى سبقه إليه الأشعرى ، لم يجد بداً من أن يسلم بقوة الاعتراض ، أو يعترف بعدم القدرة على رفع التناقض . وكان فى استطاعته أن يخطو خطوة واحدة ليلحق بالمعتزلة أو الفلاسفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وإن الصفات هى عين الذات . ولكنه كان

يستطيع أن يخطو مثل هذه الخطوة نفسها فى اتجاه مذهب السلف ، فيعترف بأن التعمق فى بحث صفات الله يفضى إلى بدعة المعتزلة والأشاعرة ، أى إلى التساؤل عن الصفات : أهى الذات أم زائدة على الذات ؛ وبأن مذهب السلف هو المذهب السليم ؛ لأنه يقر بوجود الصفات ولا يبيح الخوض فيها على نحو يفضى إلى التشبيه الساذج ، أو الغلو فى تحديد الصفات هذا الغلو المفرط ، ولو كان عن طريق التنزيه الخالص .

وهنا نجد أن الماتريدى كان أكثر تسامحاً من الأشاعرة تجاه المعتزلة ، فإنه يرى أن إثبات الصفات لله يجب ألا يتضمن تشبيها ، وأن هؤلاء الذين أنكروا الصفات بحجة التنزيه ليسوا من المعطلة ، وهو لا يصفهم بالكفر ، وإن رأى أن الإنكار قد يفضى إلى التعطيل ، أي إلى جعل الله فكرة مجردة ، ومن ثم يكون نفى الصفات أكثر خطراً من إثباتها (١) . والحق أن تسامح الماتريدى قاده نحو فكرة جليلة سنجدها مفصلة لدى ابن رشد ، وهى ضرورة استخدام طريق التشبيه والتنزيه فى آن واحد لحل مشكلة الصفات الإلهية . فهذه الصفات معان قديمة . وليس هناك من سبيل إلى التعبير عنها إلا بالألفاظ الإنسانية . فينبغى إذن أن تستخدم هذه الألفاظ فى إثبات الصفة لله عن طريق التشبيه ، ولكن يجب بعد ذلك آن تستخدم طريق التنزيه لنفى كل مماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فلا يجوز أن نتساءل إذن عن كيفية اتصافه تعالى بالعلم والقدرة، لأن السؤال معناه هنا أننا مازلنا نصر على المماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فالله موصوف بما وصف به نفسه

(١) ذهب فلاسفة الإسماعيلية إلى إن المعتزلة لم يذهبوا فى التنزيه إلى الحد الذى كان ينبغى أن يذهبوا إليه ، فوصفوهم بأنهم من المشبهة ، فى حين رماهم الأشعرى وابن تيمية بأنهم من المعطلة . وقد انتهى فيلسوف الإسماعيلية حيد الدين الكرمانى فى تعطيله إلى حد القول بأن الله سبحانه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

من غير تشبيه ولا كيفية . والحق أنه كان ينقص الماتريدى ، حتى يحل المشكلة حلا صحيحاً تاما ، أن يقول إنه من البدعة أن نتساءل عن الصفات أهى عين الذات أم زائدة عليها ؛ إذ كيف يحق لنا أن نطبق المقولات الإنسانية على الله سبحانه ، وكيف للكائن المتناهى أن يتطاول إلى معرفة حقيقة صفات[٢] اللامتناهى، أى كيف يستطيع المخلوق ، أو يدور بخلده أنه يستطيع الاهتداء إلى معرفة صفات الخالق فيعلمها على حقيقتها ، لكى يحدّد لنا بعد ذلك أنها زائدة على ذاته أو أنها هى عين ذاته . ، إنه لو فعل لما كان إنسانا ، أو لكان الله سبحانه إنسانا أزليا ، على حد تعبير جيد لابن رشد . فأيا ما سلكنا انتهينا دائماً إلى قوله تعالى: « ليس كمثله شيء » ، وإلى أن هؤلاء الذين أثاروا مشكلة الصفات إنما ابتدعوا للمسلمين مشكلة مزعومة ، فرقتهم وجعلت بعضهم يكفر بعضاً ، مع أنه كان يكفى فى حلها أن توضع وضعاً جيداً منذ أول الأمر ، فيقال هل تجوز المماثلة بين الله والإنسان ؟ فإنها لو حددت على هذا النحو لما تطلبت حلاً ، ولعل واضعوها أنه أولى بهم أن يعترفوا بهذه الصفات، دون أن يبحثوا فى حقيقتها ؛ لأنه ليس فى طاقة المخلوق أن يعلم ذات الخالق وصفاته على النحو الذى يعلمه من نفسه وصفاته هو .

و — ابن رشد :

من المؤكد أن ابن رشد كان أول من فطن من المتأخرين إلى عقم الجدل فى صفات الله ، فوصف البحث فيها بأنه بدعة لا تتفق مع ما جرى عليه المسلمون فى أول عهدهم . وهو أكثر وضوحا وجزما من أبى منصور الماتريدى الذى ، وإن بدت له طلائع الحل الموفق لهذه المشكلة ، إلا أنه عجز عن التحرر من النطاق الذى ضربه حوله الخلاف بين هؤلاء الذين سبقوه إلى بحث الصفات . وقد قلنا إنه لم تكن هناك سوى خطوة واحدة تفصل الماتريدى عن فكرة السلف، لكنه لم يجتز هذه الخطوة كما كان ينبغى له أنه

يفعل لو سار فى طريقه حتى النهاية، ولو استنبط من قوله بأن الصفات وليست هى هو ولا هى غيره، النتيجة المنطقية التى تترتب عليها، وهى ترك الجدل فى هذه المسألة. وإنما الذى اجتاز هذه الخطوة هو أبو الوليد بن رشد، رغم مالقى من الفقهاء والمتكلمين. فقد رماه هؤلاء بالإلحاد، إن لم يكن بالكفر، لالشىء إلا لأنهم كانوا يريدون عرضاً من الحياة الدنيا[1]. ، وإلا لأنه لم يتردد فى وصفهم بالبدعة وضعف الحجة.

فنى رأى هذا الفيلسوف أن ما جاء فى القرآن الكريم من أوصاف الله لا يمكن أن يشعرنا بوجود أى نوع من التعدد فى ذاته تعالى، ولو كان هذا التعدد الذى لا ينافى الوحدانية الواجبة كما كان يقول الأشعرى. ذلك لأن الصفات على نوعين: صفات ذاتية وجودية وهى تلك التى تنفى عن الله أوجه النقص التى يمكن أن توجد فى صفات الإنسان، وصفات أفعال، وهى تلك التى تحدد الصلة بين الخالق والمخلوق. وحقيقة ما كان للمتكلمين أن يفترقوا فى هذه المسألة؛ إذ كان ينبغى لهم أن يلتزموا دائماً مبدأ التفرقة الفاصلة بين العالم الإنسانى والعالم الإلهى. لكن الأشاعرة خرجوا على هذا المبدأ علانية فقالوا بأن الصفات معنوية، أى أنها تعبر عن معانى قائمة بالذات، وغفلوا عن أن هذا القول يفضى إلى شبهة يعجز الرجل العادى عن حلها، أن أنه يقوده رأساً إلى التجسيم؛ إذ سوف تكون الذات موصوفاً له صفات، أى شبيهة بالجوهر الذى له أعراض. ونحن نعلم أن الجوهر هو الذات التى تقوم بنفسها، وأن الأعراض تقوم بغيرها، أى ليس لها وجود ذاتى، وأن ما يتركب من الجواهر والأعراض هو الجسم بالضرورة. فإذا نحن قلنا إن نسبة الصفات إلى الله هى نسبة صفات الإنسان إلى ذاته فربما أدى ذلك بالجمهور إلى أن يتخيل أن الله سبحانه

---

(١) أنظر كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية (محنته وأسبابها) ص ٢٣ وما بعدها.

جسم ، أو أنه نفس كلية تحل فى الكون . وكل ذلك — كما يقول ابن رشد — بعيد عن مقصد الشرع

كذلك لا يميل فيلسوفنا إلى رأى المعتزلة كل الميل . فإن التسوية بين الذات الإلهية وصفاتها ليس بالرأى الذى يستطيع الجمهور قبوله ؛ لأنه ليس بديهياً ، وليس بالرأى الذى جاء به الشرع . وقد رأينا كيف اضطروا إلى إثبات صفتى العلم والقدرة ، وكيف تقود هذه التسوية إلى القول بأن العلم هو القدرة ما دام كل منهما عين الذات . فالتصريح بهذا الرأى ، الذى قد يكون أبعد فى التنزيه من رأى خصومهم ، لا يقنع العامة بل هو بعيد عن أفهامها ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم .

ويمكننا إجمال الخلاف فى مسألة الصفات فنقول إن هناك ثلاثة مذاهب : فالأول هو رأى المعتزلة ، ويتلخص فى نفى التعدد أيا كان نوعه ؛ لأن الصفات هى عين الذات ولا كثرة هناك ؛ ولا يجوز بحال ما أن يتعدد القدماء فى الذات الواحدة . ثم يأتى بعد ذلك مذهب هؤلاء الذين يرون أن الصفات زائدة على الذات . ويتفرع هذا المذهب إلى فرعين أحدهما رأى النصارى الذين يقولون بتعدد القدماء واستقلال كل منها بنفسه ؛ وثانيهما هو رأى الأشاعرة الذين يقررون أن الصفات ، وإن كانت قديمة ، فإنها قائمة بذاته تعالى[1] . وإذا نحن قارنا بين هذه المذاهب جميعها وجدنا أن رأى المعتزلة أقربها إلى التوحيد والتنزيه ، ونفى المماثلة بين العبد والرب ، وإن أخذ عليه أنه يعالج مسألة يعجز العقل الإنسانى عن سبر

(١) قال ابن رشد : « فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع . » انظر آخر الفصل الثالث من كتاب مناهج الأدلة .

غورها وتكوين فكرة مطابقة عنها . فمن هذه الجهة فقط كان رأيهم بعيداً عن مقصد الشارع ومخالفاً لما جاء به الكتاب العزيز . والرأى الحق فى ذلك هو الاعتراف بوجود الصفات دون تفصيل الأمر فيها .

فليس من شأن العامة ولا المتكلمين إذن أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به ، وينبغى لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات ، وأن يدعوا لرجال البرهان والفلسفة أن يقرروا هذه الحقيقة الكبرى وهى : أن الصفات لا يمكن إلا أن تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، أما فى حقيقة أمرها فهى فوق مستوى عقولنا جميعاً وهذه حقيقة يرى ابن رشد أنه من الواجب ألا يصرح بها للجمهور ، لا لأنها خاطئة ، ولكن لأنهم يعجزون عن فهمها . وهذا هو السبب فى أن القرآن يعدد الصفات ، لأنه يتجه إلى الناس على الحقيقة وهم الجمهور[1] .

٥ — صفات الأفعال

ومن المسائل التى اختلف فيها المتكلمون مسألة صفات الأفعال كالرأفة والرحمة والخلق والرزق . وتلك بدعة جديدة لأن السلف كانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال . كذلك لم يتفق المتكلمون على تحديد هذه الصفات الأخيرة . فالمعتزلة لا يعترفون من صفات الذات إلا بالعلم والقدرة ، وهما اللتان لا يجوز وصف الله بضدهما ، بينما يرون أن كل صفة يمكن أن يجرى عليها النفى والإثبات تعد من صفات الأفعال . ولذا قالوا بأن الخلق والرزق والكلام والإرادة كلها صفات أفعال ، وهى حادثة

(١) يقول ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت ط بيروت ص ٣٥٤ : « قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة عن الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم ، والله الموفق الهادى . »

عندهم . أما الأشاعرة فيذهبون إلى أن صفات الأفعال هى التى لا يلزم من نفيها نقيضها كالإحياء والخلق والرزق ، وهى حادثة عندهم أيضاً (١) . فهم يخالفون المعتزلة إذن فى صفتى الكلام والإرادة ؛ لأنهما من صفات الذات ؛ ولأنهما قديمتان فى رأيهم . وهذا هو منشأ الخلاف بينهم فى مسألة القرآن أهو قديم أم حادث ، كما ستعرض لذلك بعد قليل . أما الماتريدى فرغب عن رأى هاتين الطائفتين ، وقال بأن صفات الأفعال قديمة كصفات الذات سواء بسواء . هذا إلى أنه يسوى بين صفات الأفعال كلها ، ويجمعها فى صفة واحدة هى صفة التكوين . وهذا يشبه إلى حد ما مافعله المعتزلة من التسوية بين العلم والقدرة وذاته تعالى .

ويمكن تفسير هذه البدعة بأن الأشاعرة والمعتزلة ربما قالوا إن هذه الصفات تتعلق بالأشياء الحادثة ، فلو كانت صفات الأفعال قديمة لوجب أن توجد الأشياء منذ الأزل ، وهذا معناه التسليم بقدم العالم . ومما يرجح تفسيرنا هذا أن الماتريدى فطن إلى اعتراض الأشاعرة ، فقال إن صفة التكوين قديمة ، وما يترتب عليها حادث . وليس فى ذلك ما يشعرنا بالتناقض ؛ لأن علم الله وقدرته وإرادته تتعلق بالحوادث ، فكان ينبغى أن يقال فى هذه الصفات إنها حادثة (٢) .

على أنه يمكن الكشف عن الدافع الحقيقى الذى حفز الأشاعرة والمعتزلة إلى القول بحدوث صفات الأفعال ، وهو أنهم وقعوا فى التشبيه بين أفعال الله وأفعال العبد ، فخيل إليهم أن الأفعال الأولى تخضع للشروط التى تتطلبها الأفعال الثانية ، وأهم هذه الشروط — كما نعلم — فكرة الزمن . فالإنسان لا يفعل إلا فى زمن . لكن الذى يصدق على فعل الإنسان

(١) شرح الفقه الأكبر للماتريدى طبعة حيدر آباد ص ٢١ .

(٢) كتاب التوحيد للماتريدى . ورقة رقم ١٢ — ٢٣

لا يصدق بالضرورة على فعل الخالق ؛ لأن الزمن فكرة إنسانية ، وفيه يفرق المرء بين الماضي والحاضر والمستقبل ، بينما تستوى هذه الأزمان كلها بالنسبة إليه تعالى . وكيف يعقل أن تخضع الله سبحانه لفكرة الزمن إذا كان الزمن مقياساً لحركة الأجسام ، والله ليس بجسم ، ولا تجرى عليه أحكام الأجسام ؟ فأفعال الله قديمة فى حد ذاتها ، ولكنها تبدو لنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا فى زمن محدد .

فالمشكلة هنا أيضاً ليست جوهرية ، والخلاف بين هذه المدارس الكلامية يرجع ، فى الحق ، إلى مقدار احترام كل منها لمبدأ التنزيه الذى قرره القرآن الكريم ، عندما نفى المماثلة بين صفات الله وأفعاله ، وصفات العبد وأفعاله ، ثم برهن على ذلك بقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق . » ومن المؤكد أن الماتريدى كان أقرب إلى مذهب السلف من الأشاعرة والمعتزلة فى هذه النقطة ، لأنه لم يفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات باعتبار الحدوث والقدم ، ولأنه بيّن أن الصلة بين الله والعالم لا تتضمن فكرة الزمن من جانبه تعالى ، حتى يقال إن بعض أفعاله حادث .

٦ — العلم

آ — المعتزلة :

لم ينكر المعتزلة هذه الصفة . لكنهم سووا بينها وبين الذات كما نعلم . فقال العلاف إن الله عالم بعلم هو ذاته . ومعنى إثبات العلم لله هو إنكار ضده عنه . ومعنى هذا أنه صفة سلبية تنفى الجهل عنه تعالى . ثم جاء النظّام فنص على أن هذه الصفة صفة سلبية ، وأن جميع الموجودات معلومة لله ، أى تنكشف لعلمه الذى ليس زائداً على ذاته ، وهى صفة قديمة أيضاً ، فلا يطرأ عليها التغير ، إذ لو تغيرت لكان معنى هذا أن الله محل للحوادث ،

وما لا ينفك عن الحوادث حادث أيضاً . وهنا تعرض المشكلة الآتية وهى : إذا كانت الأشياء التى ينصب عليها هذا العلم تتغير دون انقطاع ، كما يشهد بذلك الحس ، فكيف لا يكون العلم متغيراً تبعاً لذلك ؟ لقد أجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بقولهم إن التغير صادق بالنسبة إلى علم الإنسان، لأن هذا العلم ينبع من حواسه ، وهذه تتوقف على الأشياء المتغيرة . أما الله فإنه يعلم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون ، ويعلم بالشىء إذا كان على أنه كان ، وبالشىء إذا عدم على أنه عدم . فتغير الأزمان يؤدى إلى تغير علم الإنسان ؛ فى حين أن فكرة الزمن لا تنطبق على العلم الإلهى ؛ لأن جميع الأزمان سواء بالنسبة إليه . فكل شىء معلوم له منذ الأزل إلى الأبد ، دون أن يكون حدوث الأشياء وتغيرها سبباً فى تغيره أو حدوثه . فواضح إذن أن المعتزلة يفرقون تفرقة حاسمة بين علم الإنسان وعلم الله باعتبار الزمن . لكن كان ينقصهم أيضاً أن يبرزوا فكرة أخرى ، وهى أن علم الله لا يمكن أن يشبه علم الإنسان ، لأن العلم الأول سبب فى وجود الأشياء ، والثانى مسبب عنها ، فوجه المقارنة بين العلمين معدوم[1] .

ب — الأشاعرة :

بدأ الأشعرى بأن قال إنه لا سبيل إلى الإحاطة بمعرفة العلم الإلهى ؛ إذ يقول الله فى كتابه العزيز « ولا يحيطون بشىء من علمه » ، ثم بين لنا أن الجهمية تنفى العلم ، وأنها كانت تود أن لو قالت أيضاً إن الله غير عالم ، فلم يمنعها من ذلك إلا الخوف من السيف . ومع أن المعتزلة لا ينفون العلم ، كما يعترف بذلك الماتريدى نفسه على ماسنرى بعد قليل ، فإن الأشعرى يؤكد لنا أن المعتزلة أخذوا رأيهم من الزنادقة ، وأنهم لم يصرحوا

(١) عالجنا هذه المسألة بالتفصيل فى كتاب نظرية ابن رشد فى المعرفة ، القسم الثانى ، وهو خاص بالعلم الإلهى . نشر الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .

به ، ولكنهم عبروا عن معناه . فمثلا يقول العلاف إن علم الله هو الله فلما طلب إليه أن يدعو فيقول : يا علم الله اغفر لى ، أبى ذلك . ولذلك يصفه الأشعرى بأنه خارج عن جماعة المسلمين .

أما نقده للمعتزلة فى هذه المسألة فيتلخص فى أن علم الله لو كان ذاته لأصبح العلم عالماً والعالم علماً ، أو لأصبحت الصفة ذاتاً والذات صفة ومن ثم يجب أن يكون العلم فى رأيه صفة زائدة على الذات . ومن الواضح أنه يماثل هنا مماثلة تامة بين علم الإنسان وعلم الله . كذلك يحتج عليهم فيقول كيف يثبتون لله كلاما وينفون عنه العلم ، مع أن الكلام أخص من العلم ولماذا يعتمد المعتزلة على قوله تعالى : « إنه بكل شىء عليم » ، ولا يعتمدون على قوله : « أنزله بعلمه » ، وقوله : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » وتشبه هذه الحجة سابقتها تماماً فى أنها لا تنقض شيئا ؛ لأن المعتزلة لا ينفون صفة العلم ، وإنما ينكرون أن تكون صفة زائدة على الذات . ثم نراه يسألهم فيقول : إنكم تعترفون بأنه عالم ، والعالم مشتق من العلم ، فالعالم معناه إذ أنه ذو علم ؛ ثم لماذا تنفون عنه العلم ولا تنفون أسماءه التى وردت فى القرآن ثم إذا كان الله يفرق بين أوليائه وأعدائه ، أفليس معنى هذه التفرقة أنه يتصف بالعلم ؟ وإذا كنتم تثبتون العلم للإنسان فلماذا تنفونه عن الله أليس العلم شرفا للإنسان والجهل نقصا فيه ، فكيف لا يكون الأمر كذلك فى حقه تعالى ؟ وأخيراً كيف يمكن أن يوجد النظام والإتقان فى الكون إذا لم يكن الله عالما ؟

وبديهى أن هذه الأدلة الأخيرة كلها ليست فاصلة ؛ بل تدل بالأحرى على أن الخلاف بين الأشعرى والمعتزلة خلاف لفظى ؛ لأن هؤلاء ليسوا كما قلنا أكثر من مرة ، من المعطلة ؛ إذ هم لا ينكرون صفة العلم أساساً وإنما يتحرجون من القول بأنها تشبه صفة العلم عند الإنسان . هذا إلا

أنهم هم الذين يقولون بالعناية الإلهية وبالعدل الإلهى ، وكلاهما لا يكون إلا لمن يوصف بالعلم . وكيف يمكن أن يحتج عليهم بوجود النظام والاتقان فى العالم ، وهم أكثر إثباتا له من الأشاعرة أنفسهم؟ .

ح — الماتريدى :

استدل الماتريدى على وجود صفة العلم لله بآيات من القرآن الكريم ، ثم برهن عليها بدليل عقلى هو ما نراه فى الكون من علامات الحكمة والإتقان والعناية . وهو على وفاق مع المعتزلة والأشاعرة فى أن العلم صفة قديمة ، ولا يحصل بأداة ولا يترتب على تفكير ونظر ؛ وفى أنه من صفات الكمال لأنه ينفى الجهل ؛ وفى أن الله يعلم نفسه ويحيط بكل شىء غيره . غير أنه تبع الأشعرى فى نقد المعتزلة ، فاتهمهم بأنهم ينكرون أن العلم صفة ذاتية . ومع هذا نرى أنه كان أقل قسوة من الأشعرى مع خصومه . فهو لا يكفرهم ولا يتهمهم بالتعطيل ، بل ينسب إليهم الخطأ والزلل . أما حجته عليهم فتنحصر فى أنهم لا يماثلون بين الله والانسان ، أى أنهم لا يقيسون الغائب على الشاهد ، ولو أنهم فعلوا لعلموا أنه لا يجوز مطلقاً أن توجد ذات دون صفات زائدة عليها . وتلك فى الحق حجة غير حاسمة ؛ إذ للمعتزلة أن يعتمدوا على قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » . وما كان ينبغى لخصومهم أن يصفوهم بالكفر أو الزيغ لهذا التنزيه .

ى — ابن رشد :

يشبه ابن رشد الماتريدى، والأشعرى أيضاً، فى إثبات صفة العلم، فإن دقة صنع العالم، وما ينطوى عليه من حكمة بالغة ، وعناية تفجأ الحس والعقل معاً، دليل على وجود إله حكيم عالم ؛ إذ ليس من الممكن عقلا أن يتحقق هذا

الاتساق والنظام فى الكون عن طريق الارتجال أو بفعل الطبيعة الجامدة
ومن المسلم به أن الطبيعة تحتوى على غايات محددة ، وهذه الغايات لا يمكن أ
تتحقق إلا بوسائل تناسبها وتطابقها. ولا بد من معرفة الخالق بهذه الوسائل
وإذن فمن الضرورى أن يكون صانع العالم ومدبره حكيما يحيط علمه بـ
شىء . وقد جاء القرآن يؤكد وجود هذه الصفة لله تعالى . فمن ذلك قوله
« وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسق
من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا
كتاب مبين » ، وقوله : « وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الأرض ولا
السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين » ، وقوله : «
تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلا
إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أ
إلا هو معهم أينما كانوا . »

والعلم صفة قديمة ، كما اتفق على ذلك المتكلمون جميعاً . لكن يجب
لتعمق فى بحث معنى القدم . ومن البدعة أن يشغل الناس أنفسهم بمعرفة
إذا كان الله يعلم الأشياء بعلم حادث أو بعلم قديم . لقد ذهب الأشاع
وغيرهم إلى أن علم الله للحادث وقت حدوثه ووقت عدمه علم واحد. و
ر يبدو منافياً للعقل فى نظر الرجل العادى . والسبب فى ذلك أن هؤ
لمتكلمين يقارنون بين علم الله وعلم الإنسان ، ويعتقدون أن العلم يجب
يكون مترتباً على الأشياء المعلومة فى كلتا الحالتين ، مع أن علم الله سابـ
لأشياء جميعها ، وعلم الإنسان ينمو شيئا فشيئا ، ويخرج من القوة إلى الفعل
فهو علم نسبى : يبدأ بالإحساسات ، ثم ينتقل إلى التصور والخيال ، ثم يجـ
المعانى الكلية ، ويستخدمها فى استنباط معلومات جديدة . فهو إذن
ناقص . أما علم الله فيجب أن يكون مجرداً من كل نقص . ولا يتحقـ
ذلك إذا كان مترتباً على الأشياء ، أو كان ينتقل من القوة إلى الفعل ،

هى الحال فى علم الإنسان . وهذا هو السبب فى أن الشرع ينص على أن الله يحيط بكل شىء علما ، دون تفصيل القول بأن العلم حادث أو قديم . فيكفى إذن أن نعترف بأن الله عالم بما يكون على أنه سيكون ، وبما كان على أنه كان ، وبما تلف على أنه تلف وقت تلفه[1] .

فمن البدعة إذن ما يصرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم ؛ لأنهم يقولون أيضاً إن مالا ينفك عن الحوادث حادث . فإذا جمع من لا علم له بجدلهم بين هذين القولين ، فربما ظن أن هناك تناقضاً بينهما ، مما يؤدى إلى حيرته وريبته . وكان من الممكن أن يقضى الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن ، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماض وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنسانى الناقص ، لا العلم الإلهى الكامل .

ومن البدعة أيضاً ماذهب إليه فلاسفة الإسلام ، كالفارابى وابن سينا ، عندما قالوا إن علم الله كلى لا جزئى ، أى أنه يدرك نفسه ، فيؤدى ذلك إلى نشأة الكائنات عنه بطريق الفيض ؛ أو بأن الله يعلم الأشياء الجزئية بعلم كلى ، أى عن طريق معرفة قوانينها العامة ، دون أن ينصب هذا العلم على كل حادثة جزئية فى حد ذاتها . ولقد كفر الغزالى ابن سينا والفارابى بسبب هذه النظرية الغريبة عن روح الإسلام . أما ابن رشد فيرى أنها بدعة ما كانا أغنانا عنها . وإنما أخطأ الفلاسفة هنا لأنهم قارنوا بين العلم الإنسانى والعلم الإلهى ، وأرادوا أن يطبقوا خصائص العلم الأول على العلم الثانى .

وإذا لم يكن بد من إعطاء رأى فى مسألة العلم الإلهى : أهو كلى أم جزئى

---

(١) انظر آراء ابن رشد فى العلم الإلهى فى القسم الثانى من كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد .

فن الأولى أن يقال : إن علمه خاص ، أى ينصب على كل جزئية فى هـ
الكون ؛ إذ لايجوز عقلا ألا يعلم الله الأشياء التى هو سبب فى وجودها
وإذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التى تثير
آراء المتكلمين والفلاسفة ، عندما يتساءلون عن قدم العلم أو حدوثه ، وع
عمومه أو خصوصه . وخير من ذلك كله أن تقول إن الله يحيط بكل شئ
علما ، وإن علمه يختلف تماماً عن علمنا ؛ لأن علمه سبب فى وجود الأشيا
وعلمنا مسبب عنها .

١ — المعتزلة :

لقد ارتضت هذه الفرقة أن تجعل الإرادة من صفات الأفعال . ولا
نصت على حدوثها ؛ لأن أفعال الله تتصل بمخلوقاته ، وهذه حادثة . وإذ
فمن الضرورى أن تكون الإرادة حادثة بحدوثها . ومعنى هذا أنهم اعتمدو
فى رأيهم هذا على مبدئهم المعروف ، وهو أن مايقارن الحوادث حادث
مثلها . وهكذا لانجد لديهم تلك المشكلة التى ستعرض الأشاعرة وغير
ممن قالوا إن إرادة الله قديمة ، وإنها تنصب على الأمور الحادثة .

وترتبط صفة الإرادة عند المعتزلة بمسائل أخرى سنعرض لها فى
موضعها بالتفصيل كأفعال العباد ، والخير والشر ، والحسن والقبيح
ووجه ارتباطها بهذه المسائل أنه لا يمكن نسبة الشر أو القبيح إلى الله ؛ بل
أولى أن ينسب ذلك إلى غيره ، لأن مريد الخير خيّر ، ومريد الشر شرير .
فالكفر والمعصية شران ، وليس من الجائز أن يريد الله لعباده الكفر
أو المعصية . ثم لو جاز ذلك،رغم مناقضته لأبسط قواعد التنزيه ، فكيف
يجوز عقاب العاصى أو الكافر ؟ وكيف يمكن أن يريد الله الكفر لعباده

ثم يأمرهم بالإيمان ؟ فالشر إذن يقع من الإنسان والله كاره له ، وليس فى كراهيته له أدنى دليل على الضعف . فإن الله لا يرضى لعباده الكفر ، كما يقول فى كتابه العزيز . فهل إذا وقع الكفر بالفعل كان معنى ذلك أن الله أكره على قبوله ؟ أليس أولى بذى العقل أن يقول إن الله خلق أسباب الهداية والغواية ، فآثر فريق من الناس أن يتبع إحدى السبيلين؟

وحقيقة لو أراد الله الكفر لعباده لحق للمشركين ، كما يقول المعتزلة ، أن يحتجوا على الله بأنه أراد كفرهم : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرمنا من شىء كذلك قال الذين من قبلهم » ، وكيف لأحد أن يقول إن الله يريد الشر وهو يقول : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ؟

وسوف نعود إلى هذه المسألة فى موضعها . ولكننا نشير هنا من أول الأمر إلى أن المعتزلة ، الذين يفرقون بين عالم الغيب والشهادة فيما يتصل بمسألة الصفات حرصاً على التنزيه ، وجدوا فى هذا الموضع أن يقيسوا الغائب على الشاهد ؛ لأن إرادة الشر سفه فى الإنسان ، فمن باب أولى أن تكون كذلك بالنسبة إلى الله تعالى . فالقصد واحد فى كلتا الحالتين ، أى أنهم ينفون عن الله كل شبه مع الإنسان فى صفاته الناقصة ، ثم ينفون عنه أن يوصف بإرادة الشر .

ب — الأشعرية :

أما هؤلاء الذين يقيسون الغائب على الشاهد فى معظم المسائل على وجه التقريب ، فقد آثروا هنا أن يعدلوا عن منهجهم ، وأن يفرقوا تفرقة حاسمة بين الله والإنسان . وهم يريدون بذلك أن يؤكدوا الإرادة المطلقة لله . فالله فى نظرهم يريد الشر والخير والحسن والقبيح . وليس فى إرادة الشر

أو القبيح مايصح أن يوصف من أجله بالسفه ؛ بل ذلك دليل على عظمته ؛ وكيف يجيزون ، فى ظنهم ، ألا يريد الله الشر؟إن الشر والخير يحتاج كل منهما إلى إرادة ، لأنهما حادثان وكل حادث فهو مراد لله . وقد أرادوا أن يبرروا وجهة نظرهم ، وأن يخففوا سوء وقعها على النفس ، فقالوا إن أفعال الله التى يريدها ، سواء أكانت خيراً أم شراً ، ليست موجبة لغرض أو غاية . فكان العذر أقبح من الخطأ .

ثم استدلوا على ضرورة أن تكون إرادة الله علة فى الخير والشر ، فقالوا إنها تشبه العلم تماماً . فهى صفة ذاتية وقديمة مثله . وكما أنه إذا حدث شىء فى الكون دون علم الله كان جاهلا ، كذلك لو وقع شىء على غير إرادته لكان معناه أننا ننسب إليه سبحانه الغفلة والسهو ، أو الضعف والتقصير . فالله خالق كل شىء ، وهو إذن مريد لكل شىء . وليس من هدفنا أن نعرض بالنقد لرأى الأشاعرة فى هذا الموطن ، إذ سنعود إليه عندما نتكلم عن أفعال العباد وقدرتهم . ويكفينا أن نذكر هنا أننا لا نرى رأيهم الذى يعد مضاداً للعقل ولروح الشرع .

ولما أرادوا أن يبرهنوا على فساد رأى المعتزلة لجأوا إلى أدلة ليس لها من القوة إلا مظهرها ، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على أن كلا من الفريقين يتكلم لغة تختلف عن لغة الآخر . فمثلا يحتج الأشاعرة ويقولون كيف يعترف المعتزلة بعلمه تعالى ولا يعترفون بالإرادة ؟ ولا ندرى إذا كان المحتج مخلصاً فى احتجاجه ، لأننا رأينا منذ قليل أن الأشعرى يتهم خصومه بإنكار صفة العلم . فإذا نحن تجاهلنا هذا الموقف ، كما يتجاهله صاحبه ، رأينا أن هذه الحجة ساقطة لأن المعتزلة لا ينكرون الإرادة ، وإنما يقولون إنها حادثة ، وإنها لا تنصب على الشر والقبيح . وقد أحس الأشعرى نفسه بعدم جدوى الحديث فى هذه المسألة ، فانتقل إلى حجة أخرى تهدم السابقة

فقال : إذا اعترفتم بأن العلم قديم فلماذا تدعون أن الإرادة حادثة ؟ وفى ظننا أن المعتزلة تستطيع الرد ، دون عسر ، فتقول إنها إنما كانت كذلك لأنها صفة من صفات الأفعال ، وهذه حادثة عند الأشعرى . كذلك احتج خصومهم بأن الإرادة لو كانت حادثة فلا بد من إرادة أحدثتها ، ولا بد لهذه الإرادة الثانية من إرادة ثالثة ، وهكذا إلى غير نهاية . وربما أحس الأشعرى بضعف هذه الأدلة السابقة ، فأتبعها بدليل اعتقد أنه حاسم ، مع أن تتابع الأدلة على هذا النحو ربما كان دليلا على ضعفها ؛ لأن الحجة الحاسمة خير من ألف حجة واهية . أما هذه الحجة الأخيرة فهى أن الله إذا كان لا يريد الشر وإبليس يريده فهذا الأخير أنفذ إرادة من الله سبحانه. على أننا سنرى فيما بعد كيف ينقض ابن رشد مثل هذا الدليل ، فيقول إن الله يخلق الشر القليل بجانب الخير الكثير ، وهو يريد الخير بأسباب الشر. فلا مجال إذن للقول بأن الله يريد الشر حقيقة

ثم أورد الأشعرى أدلة أخرى منها أن العباد إذا فعلوا مالا يرضاه الله، فأكرهوه على وجود الشر ، كان معنى ذلك أننا ننسب إليه تعالى السهو والغفلة أو الضعف والتقصير ؛ إذ سوف يفعل مالا يريد . ومن الواضح أن هذه الحجة ترتبط بفكرة أفعال العباد وقدرتهم على خلقها ، أو اكتسابها ؛ وأن المعتزلة يستطيعون الدفاع عن وجهة نظرهم ،فيقولون إن للعبد اختياراً،وهو يخلق الشر بالقدرة التى خلقها الله له،والتى تصلح للضدين.ومن هذه الأدلة أيضاً أن المعتزلة يقولون إن الذى يريد السفه يعد سفيهاً ، مع أن ذلك القول ليس صادقاً على إطلاقه ، فإن أحدهما رفض أن يمد يده لكى يقتل أخاه؛ بل آثر أن يكون مقتولا حتى لايبوء بإثم أخيه . فهو يريد السفه ، لكنه لم يكن سفيهاً . ولذا متى أراد الله السفه من عباده لم يكن سفيهاً . هذا إلى أن السفه يمكن تصوره من الإنسان ولا يتصور حدوثه من الله . فالرجل الذى يترك

عبيده وإماءه يزنون ، دون أن يحول دون فسوقهم سفيه . أما الله فيترك
خلقه يزنون ، ولكنه ليس سفيهاً لأن إرادته مطلقة وهو لا يخضع لشريعة
فني الجملة يجب القول بأن الله يريد السفه وليس سفيهاً . على أننا نستطيع
أن نتساءل : ولماذا يريد الله السفه ؟ ألم يكن من الخير ألا يريده ؟ وهكذا
تنتهي من هذه الأدلة جميعها إلى نقطة الخلاف الجوهرية بين المعتز
والأشعرية . فالأولون ينفون إرادة الله للشر ؛ لأنهم يهدفون إلى التنز
الخالص ، والآخرون يؤكدون إرادة الشر ؛ لأنهم يحرصون على إثبات
القدرة المطلقة التي تختار الشر أو الخير ، مع ما في ذلك من المماثلة بين إرا
الله وإرادة العبد ، على عكس ما يقول الأشاعرة من عدم جواز قياس
الغائب على الشاهد هنا . وكلا المقصدين مما يمكن الدفاع عنه ، مما يوحي إلى
بأن الخلاف لا يمكن أن يكون عميقاً بين الفريقين ؛ لأن الله إذا أراد الش
ولم يكن شريراً ، وأراد السفه ولم يكن سفيهاً ، فالسبب في ذلك أنه لا يخ
الشر من أجل الشر ، ولا يريد السفه من أجل السفه ، وإنما يفعل هـ
وذاك لتحقيق خير أعظم ، أو حكمة تخفى على عقولنا القاصرة . وهـ
الرأي المعتدل هو الذي اهتدى إليه فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد
عندما بيّن أن كلا من المعتزلة والأشاعرة حاموا حول المشكلة ، دون أ
يجدوا لها حلاً شافياً ، وأن الله يخلق أسباب الخير ويريد بها الخير
ويخلق أسباب الشر ويريد بها الخير . ولذا فلا مجال لوصفه بالعجز
أو السفه إلى غير ذلك من الألفاظ التي لا يليق بنا استخدامها في حديثنا عن
الله سبحانه . وسنعود إلى هذه المسألة عند الكلام عن مسألة الجور والعدل

حـ — الماتريدي :

أما الماتريدي فيبدو أنه يتفق مع الأشعرية في هذه المسألة ؛ لأنه يقر
مثلهم قدرة الله المطلقة ، بمعنى أنه تعالى يريد الخير والشر على حد سواء

وأن من يقول بأن الله لا يريد الشر يكون كافراً . ذلك لأن الله خالق كل الأشياء ، ومنها الشر ، وهو خالق مختار . إذن لا بد أن يكون مريداً لكل ما يقع في خلقه . على أننا إذا فحصنا رأيه في أفعال العباد ، وهل يعد الإنسان مجبوراً أو مختاراً ، رأينا بوضوح أنه يرتضي وجهة المعتزلة تماماً ، رغم محاولاته نقض مذهبهم . وإذا بينا أنه يسلم بقدرة العبد على فعل الخير أو الشر ، والحسن والقبيح ، أمكننا أن نقول بدورنا إنه ينقض ما بنى ، ويعود إلى رأي قريب من رأي هؤلاء الذين يؤكدون أن العبد يريد الشر ، والله هو الذي يخلق أسباب الخير والشر جميعاً ، فيختار العبد أحد الضدين بدلا من الآخر .

٤ — ابن رشد :

يثبت ابن رشد صفة الإرادة لله ؛ لأنها شرط ضروري في وجود أفعاله التي تصـــدر عن علمه وحكمته . ومع هذا الرأي الصريح ، اتهم فيلسوفنا بأنه ينكر إرادة الله ، لا لشيء إلا لأنه يذهب إلى أن الله لا يشبه الإنسان في الاختيار بين عدة أمور ممكنة . والحق أنه لم ينكر الإرادة الإلهية ، وإنما رفض المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة . فالله يخلق الشيء الذي يريده ؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشر وكيف يخلقه ؛ ذلك أن صلاح العالم يتطلب — كما قلنا وكما سنقول أيضاً — نصيباً من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه . ويتفق هذا الرأي مع رد الله على الملائكة عندما قالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » ، فأجابهم « إني أعلم غيب السموات والأرض » لأن جانب الخير في خلق الإنسان أعظم من جانب الشر فيه بكثير .

وصفة الإرادة قديمة . لكن ينبغي عدم الخوض في هذا الأمر أو التصريح به للجمهور ؛ إذ يفضي ذلك إلى إثارة الريب والشك ، مثل

ما انتهى إليه الأشعرية من أن الله يريد الأشياء الحادثة بإرادة قديمة . فهذا أمر لا يعقله العلماء ، ولا يقتنع به الجمهور . أما أن العلماء لا يعقلونه فدليله أنهم اختلفوا بالفعل فى حدوث الإرادة أو قدمها . وأما عدم اقتناع الجمهور فذلك لأنه ربما تساءل : وما السبب فى أن الإرادة القديمة تتحقق فى وقت دون آخر ؟ أليس من الممكن أن يكون ذلك راجعاً إلى وجود عزم على الإيجاد لم يكن موجوداً من قبل . [1] فالأجدر بنا أن ننصرف عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة ؛ لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد ، وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأى الشرع لحكمة ألا يصرح بها . والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم ، وما ارتضاه السلف ، دون التعمق فى البحث والتطرق إلى الجدل فى أمور لا يهتدى إليها عقل الإنسان القاصر ، لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها . ومع هذا فإن ابن رشد لا يتطلب من العقل أن يسلم بأمور مستحيلة أو بأسرار تناقض ما يقرره العقل ؛ وإنما يريد له أن يقول ، فى كل يسر ، إن الله يريد الشيء وقت كونه ، ولا يريده فى وقت عدمه .

٨ — مشكلة خلق القرآن

كانت محنة خلق القرآن فى عهد المأمون والمعتصم من أكبر المحن التى نزلت بالمسلمين من جراء جدلهم فى العقائد الدينية . وقد انقلب المعتزلة الذين كانوا ينادون بحرية التفكير إلى جماعة من المتعصبين لآرائهم إلى حد إكراه الناس على الإيمان بها ، عملا بأحد مبادئهم ، وهو القول بالمعروف والنهى عن المنكر ! وساعدهم على فرض آرائهم بالعسف والقهر أن ارتضى المأمون مذهبهم. وكان انضمام رجال الملك إليهم كافياً فى بعث روح المقاومة

(١) انظر صفحة ١٣ وما بعدها .

لدى الشعب والغوغاء ، وبعض أهل الفقه أوالنظر والجدل ، وأصبح القول بقدم القرآن ، حتى لدى من لا يؤمنون به حقيقة ، ذريعة إلى الظهور بمظهر الأبطال أو الشهداء .(١)

١ — المعتزلة :

نظر المعتزلة إلى القرآن نظرتهم إلى الكلام الذى يتألف من حروف وأصوات ، أى أنهم قاسوه على الكلام بمعناه المتداول . فهم يريدون به ، فعل المتكلم الذى يعبر به عن المعانى التى تدور بنفسه ، لكى يعلمها المخاطب . وإذا كان القرآن يتألف من كلمات ، وكانت هذه حادثة ، فلا بد أن يكون حادثاً . وليس القرآن قديماً لأنه ليس صفة من صفات الله ؛ بل هو فعل من أفعاله . والله يخلق الكلام فى اللوح المحفوظ أو فى جبريل أو فى الرسل . وقد استدلوا لرأيهم بأدلة شرعية وعقلية . أما هؤلاء الذين يقولون بأن القرآن كلام الله وإنه صفة قديمة ، فيصفهم المعتزلة بأنهم أهل جهالة وعمى ، وأنهم بعيدون عن الدين الحقيقى وعن التوحيد بصفة خاصة ؛ إذ ينتهون ضرورة إلى القول بتعدد الصفات القديمة . وإنما وصفوهم بضعف الرأى ونقص العقل ؛ لأنهم يسوون بين الله سبحانه وبين ماجاء فى القرآن ، مع أن آيات القرآن نفسها تشهد بأنه مخلوق لله ، فالله جعل القرآن شفاء للصدور ، ورحمة للمؤمنين . وقد وصف كتابه فقال : « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » . وهذا دليل على أنه يحتوى على أجزاء متعاقبة ، وما كان هذا شأنه فهو حادث . كذلك قال : « إنا جعلناه قرآناً عربياً » ، وكل ماجعله الله فقد خلقه . وقال عز وجل : « إنا أنزلناه قرآنا عربياً » ، والنزول لا يكون إلا فى أوقات محدودة ، وكل ما اقترن

(١) أرجع فى هذه المسألة بالتفصيل إلى كتاب — ضحى الإسلام — الجزء الثالث للمرحوم الأستاذ أحمد أمين ص ١٦١ — ٢٠٧ .

بالزمان فهو حادث ومخلوق . وقال : « وإن أحد من المشركين استجا
فأجره حتى يسمع كلام الله . » وكل مسموع لا بد أن يكون حادثاً ؛
حروف وأصوات . وقال أيضاً : «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منـ
فلو كان الكلام قديماً فكيف يجوز نسخ بعض آياته والإتيان بما هو
منها . كذلك يقص الله فى كتابه أنباء أمم خلت ، وهذا دليل على
حادث ؛ لأنه يتصل بحوادث تاريخية . وأخيراً احتجوا بأن القرآن الـ
يحتوى على أوامر ونواهى ووعد ووعيد . وهذه أمور مختلفة ومتضاد
فكيف يقال إن هذه الأشياء صفة من صفات الذات وقديمة مثلها ؟

تلك هى الأدلة السمعية ، أما شواهد العقل فليست أقل من ذلك إ
لديهم . فمن ذلك أن القرآن يحتوى على أوامر . فلو كانت هذه الأو
قديمة لما صح أن تكون ذات قيمة ، لأنها لا تستحق الوصف بأنها كـ
إلا إذا وجد المأمور بها . وهناك دليل عقلى آخر ، وهو أن الكلام لو
صفة ذاتية أو معنوية لوجب أن تتحد طبيعة الوحى لدى جميع الرسـ
لكنا نعلم يقيناً أن الوحى الخاص بكل رسول يرتبط ببعض الحوادث
احتلت نطاقاً معينا من الزمن . فكلام الله لموسى غيره لعيسى ، وكلامه
غيره للرسول عليه السلام . وإذن كيف يعقل أن يكون الكلام صفة ذ
وقديمة ، مع حدوث الوحى واختلافه باختلاف الرسل ؟ وأخيراً فإن القر
بالمعنى المتداول الذى لا يختلف فيه المسلمون . هو ذلك الكلام الذى نـ
ونقرؤه ، والذى نعلم أنه يتكون من سور وآيات محدودة . وهذا الكـ
المسموع المقروء يتكون ، بداهة ، من حروف وآيات ، وهو شىء آ
غير كلام الله الذى يقال إنه صفة من صفاته ، فالقرآن إذن يشبه الكـ
الموحى بها كالتوراة والإنجيل ، وهذه كتب منزلة ، وهى مخلوقة يو
بها الله إلى من اصطفاه من خلقه . وتختلف طرق الوحى أو الكلام .

يكون ذلك عن طريق الإلهام، كما أوحى الله إلى أم موسى أن تلقيه فى اليم. وقد يكون من وراء حجاب، بأن يخلق الألفاظ فى نفس النبى، كما كلم الله موسى تكليما. وقد يكون بأن يرسل رسولا بكلامه، وهو جبريل الذى قال لمحمد عليه السلام: «إقرأ باسم ربك الذى خلق.» فلا مفر إذن من الاعتراف بأن القرآن كلام الله وأنه مخلوق، وبأن الحروف التى نكتبه بها فى مصاحفنا مخلوقة أيضاً.

وفى رأينا أن المعتزلة لم يجانبوا الحق عندما أوجبوا عدم الخلط بين القرآن وبين صفة الكلام النفسى. ومما يشهد لهم أن الله يقول: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا»، إذ ليس المقصود بالكلمات هنا ألفاظ القرآن، وإلا لما احتاجت إلى كل هذا المداد! وإنما الذى يوجبه العقل أن تفهم كلماته هنا على أنها صنوف مشيئته وإرادته.

كان الإمام أحمد بن حنبل إمام القائلين بقدم القرآن. وقد عذب وامتحن، وأوذى وجلد، فلم يرجع عن رأيه الذى تبعه فيه جمهور المسلمين. فالقرآن المسموع المقروء والمكون من ألفاظ وحروف قديم وهو كلام الله. أما أنه قديم فذلك مالا سبيل إلى البرهنة عليه بأدلة سمعية أو عقلية. فلما قيل لهم إن القرآن نفسه يحتوى على دليل حدوثه، لقوله تعالى: «إنا جعلناه قرآنا عربياً»، لم يجدوا سبيلا إلى الفرار من الاعتراف بخلقه سوى أن قالوا إنه مجعول، بدلا من أن يكون مخلوقاً. فهم يعترفون بالمقدمات لكنهم ينكرون النتائج. ويصف الأستاذ أحمد أمين مسلك هؤلاء وصفاً طريفاً فيقول: «وأعتقد أن عقلية هؤلاء عقلية عوام يريدون أن يتظاهروا بالبطولة أمامهم، وهم على خلاف ذلك أمام أنفسهم».

ولكنهم كما رأيت لا يريدون أن يقروا ، ولا يريدون أن ينكروا . ، وما كان أولاهم بأن يسلكوا مسلكا آخر أدعى إلى الاحترام والتقدير ، وأن يقولوا كالسلف : إن الحديث فى خلق القرآن أو قدمه بدعة ، وإنه يكفى أن نعترف بأنه كلام الله الذى تحدى به العرب ، بأن يأتوا بسورة من مثله .

يرى بعض من أرخوا لمشكلة خلق القرآن أن الأشعرى كان يفرق بين نوعين من الكلام : أحدهما نفسى ، وهو فى رأيه صفة ذاتية قديمة ، والثانى مكون من الكلمات والحروف ، وهو حادث ومخلوق . ومن ثم يكون على وفاق مع المعتزلة فيما يمس هذا الكلام الأخير . ومن هؤلاء الذين يرون هذا الرأى الشهرستانى والأستاذ أحمد أمين وغيرهما . لكننا وجدنا أن الأشعرى كان أقرب إلى ابن حنبل ؛ لأنه ينص صراحة على أن كلام الله غير مخلوق ، وهو يريد بذلك القرآن لفظه ومعناه ، لأنه يقول : « ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق ؛ لأن القرآن بكماله غير مخلوق . »[1]

كذلك نص على أن كلام الله هو القرآن المكتوب فى المصاحف والمحفوظ فى الصدور والذى تتلوه الألسنة . وقد أراد بذلك أن يقطع السبيل على هؤلاء الذين يقولون بأن لفظ القرآن مخلوق . ولذا كان يرى أنه لا يجوز لأحد أن يصف القرآن بأنه ملفوظ باللسان ، وحجته فى هذا الحظر أن العرب تستخدم هذه الكلمة للدلالة على طرح الشىء ، فيقال مثلا لفظت اللقمة أى رميتها . فهؤلاء الذين يقولون إن القرآن يلفظ به إنما

---

(١) كتاب الإبانة ، طبعة حيدر آباد ، ص ٤١ .

يريدون إثبات حدوثه وتزييف بدعتهم . ثم لا يتردد الأشعرى ، بعد هذه الحجة التى تدعو إلى الإشفاق ، أن يصف خصومه بأنهم يدلسون كفرهم .
ولا ندرى لماذا اتجه الأشعرى هذا الاتجاه ، ولماذا فسر كلمة ملفوظ هذا التفسير المفتعل ، وكان فى استطاعته أن يفسرها تفسيراً طبيعيا ، فيقول إنه يلفظ بالقرآن بمعنى أنه ينطق به . لكن ما كان ليفعل لأنه يحاول جهده ألا يعترف بخلق القرآن . ومما يؤكد لنا صدق وجهة نظرنا ، من أن الأشعرى جزم بقدم القرآن ، أن الماتريدى يذكر فى أحد كتبه ، ونعنى به كتاب شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، أن الأشعرية ترى أن « مافى المصحف ليس بكلام الله تعالى ، وإنما هو عبارة عن كلام الله تعالى حكاية عنه » . ومعنى هذا أنهم إذا لم يجدوا حجة على قدم ألفاظ القرآن لم يترددوا فى التحايل على هذا النحو الذى لا نعتقد أن جمهور المسلمين يرتضيه أو يستحسنه .

وقد استدل أبو الحسن الأشعرى على قدم القرآن بكثير من الآيات ، كقوله تعالى : « ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره » ، وقوله : « ألا له الخلق والأمر » . وقوله : « لله الأمر من قبل ومن بعد » ، أى من قبل الخلق ومن بعده . وكان من الضرورى أن يلجأ الأشعرى إلى تأويل هذه الآيات حتى نهتدى إلى معرفة مناسبة الاستشهاد بها ؛ لأننا نعترف ، دون تواضع كاذب ، أننا لم نفهم وجه دلالتها للنظرة الأولى ، وبدا لنا أنها بعيدة عما نحن فيه ، وأنها أبعد عن أن تكون فى وضوح الآيات التى استدل بها المعتزلة على خلق القرآن . فماذا يقول الأشعرى ؟ ، إنه يرى أن المراد بالأمر هنا هو كلام الله تعالى . ولا ندرى حقيقة لماذا اختار الكلام بدلا من الإرادة أو من إحدى الصفات الأخرى ؟ لكن هكذا أراد هو .
فلنحاول فهم وجهة نظره ما استطعنا : إن هذه الآيات تفرق بين الخلق والأمر ، ومعنى ذلك أن أمر الله ، أى كلامه ، غير مخلوق . كذلك استدل

بآية أخرى وهى قوله تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أن يخلق بكلمة كن ، وهذه الكلمة قول يحتاج إلى خلق ، وهكذا إلى مالا نهاية له . وإذن فلا مفر من التسليم بقدم القرآن .

وإلى جانب مثل هذه الأدلة التى لا تطمئن لها النفس ، لظهور طابع التكلف فيها ، ووضوح التعسف فى الربط بين مقدماتها ، نجد أن الأشعرى يحس الحاجة إلى أدلة أكثر إقناعاً كقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » ، مع أن هذا الدليل ليس أكثر إقناعاً من سابقيه ، إذ ليس هناك ما يوجب ، كما قلنا ، أن تكون هذه الكلمات هى القرآن . ومن أدلته أيضاً أنه لو كان كلام الله مخلوقاً لكان الله غير متكلم ولا قائل ، ويترتب على ذلك أنه يوصف بما يوصف به البشر من الخرس والعى والعجز ، وهذا دليل النقص . والنقص ينافى فكرة الألوهية . وبديهى أن فكرة المماثلة هنا بين الخالق والمخلوق شديدة الوضوح ما دام الأشعرى يتكلم عن الخرس والسكوت ، وما يستتبعه من استخدام الجوارح من فم ولسان .

والحق أننا استعرضنا أدلة الأشعرى فى بيان قدم القرآن ، فوجدنا أنها دون المستوى الذى كنا نتوقعه منه : فهى أدلة جدلية ، لا تقنع الخصم ، فضلا عن أن تكون بديهية وغير مفتعلة . ولولا أننا نخشى الإطالة لعرضنا لكل دليل منها على حدة لنبين أنها بعيدة عن أن تكون برهانية . ومع ذلك فسنذكر دليلين آخرين ، حتى لا يظن أننا لا ننصفه : فالدليل الأول هو أنه كيف يكون القرآن مخلوقاً واسم الله موجود فيه ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت أسماؤه وصفاته ووحدانيته مخلوقة ؟ وهذا دليل لاقيمة له كما نرى : لأنه من الممكن القول بأن الانسان ينطق باسم الله وصفاته فكان ينبغى

ألا يكون مخلوقاً ، كما يريد الأشعرى لألفاظ القرآن . كذلك نستطيع القول بأنه ليس ثمة تناقض بين أن تكون معانى القرآن قديمة وألفاظه مخلوقة ، إذ ليس ما يحول عقلا دون التعبير عن المعانى القديمة بألفاظ مخلوقة . أما الدليل الثانى فليس أسعد حظاً من سابقه ، لأن الأشعرى يحتج على المعتزلة فيقول : لو كان كلام الله مخلوقاً لصح أن يكون القرآن جسما يأكل ويشرب !

وليت الأشعرى وقف فى جدله عند هذا الحد . إنه ينتهى إلى تكفير من قال بخلق القرآن بالمعنى الذى يمكن أن يسلم به المسلم المعتدل ، والذى سلم به الإمام أبو حنيفة . فقد حكى أن أبا يوسف ، تلميذ أبى حنيفة ، ناظر أستاذه شهرين حتى يرجع عن قوله بخلق القرآن . ثم خفف الأشعرى من حدته بعض الشىء ، فلم يصف القائلين بخلق القرآن بأنهم من الكفرة ، وإنما هم من رعاع الناس وبهائمهم . وهكذا فعل المعتزلة من قبل ؛ فقد كفروا خصومهم ، ثم وصفوهم بنقص العقل وضعف الرأى . فهل يتصور المرء ، بعد هذا التكفير والسباب بين طائفتين هامتين من المسلمين ، ألا تكون هناك محنة وتعذيب ؟ ومع ذلك ، فقد أخطأ الفريقان لأنهما أساءا وضع مشكلة خلق القرآن أو قدمه . ولو حاولا الفهم ، فى غير تعصب وحنق ، لعلما أن كلا منهما أصاب جزءا من الحقيقة ، وأن الخلاف بينهما أهون مما كانا يعتقدان . غير أن الأشعرية اضطروا إلى تفصيل القول أكثر مما فعل رئيسهم ، ففرقوا بين الكلام النفسى وبين الألفاظ ؛ فقالوا : إن كلام الله تعالى نفسى ، أما الألفاظ فليست كلاماً . وذهبوا إلى أن ما فى المصحف ليس كلام الله . وإنما هو حكاية عنه ، كما أشرنا إلى ذلك منذ قليل . كذلك يخبرنا الماتريدى أنهم أجازوا إحراق ما فى المصاحف ، لأن الكلام صفة نفسية لا تنفك عنه سبحانه . ويصف الماتريدى هذا التحول الكبير

فى آراء أتباع الأشعرى بأنه هوس ، وأن هو سهم هذا أعظم من هوس المعتزلة . [1]

د — الماتريدى :

قد فطن أبو منصور الماتريدى إلى عبث المعتزلة والأشاعرة ، وإلى أنهم انساقوا فى جدلهم إلى حد التنابز بالكفر والقذف بالجهل وضعف العقل ، دون أن يكون هناك خلاف حقيق يوجب ذلك . ففرق هو بين نوعين من الكلام : أحدهما نفسى وهو المعنى القديم القائم بذاته تعالى ، وهو ليس من جنس كلام البشر ، أى ليس من جنس الحروف والأصوات . ومن ثم فهو صفة ذاتية له ، والله متصف بالكلام منذ الأزل على هذا الاعتبار . أما النوع الآخر فهو المؤلف من حروف وأصوات . وهذا لاشك فى أنه حادث ومخلوق . ثم فسر لنا لماذا نفى المعتزلة صفة الكلام مع أنها قديمة ، فقال : إنهم خرجوا على مبدئهم المشهور ، فقاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة . ولو التزموا هذا المبدأ لعلموا أن « من أحب تقدير كلام الله بكلام المخلوق فهو مغفل » على حد تعبيره . فالكلام النفسى صفة قديمة لا نعلم حقيقتها ، ولا كيف يتصف الله بها . ونحن لا نستطيع سماع كلامه أو قراءته إلا بواسطة . فموسى لم يسمع كلام الله الأزلى حقيقة ، وإنما سمع صوتاً يدل عليه .

وكان هذا الحل هو الذى ارتضاه أهل السنة الذين يفرقون بين صفة الكلام النفسى القديمة ولفظ القرآن المخلوق . وهو الحل الذى يسلم به متأخرو الأشعرية كإمام الحرمين . وقد انتهت مشكلة خلق القرآن بكل شرورها وما اكتنفها من سوء فهم عندما سلم الغزالى بهذا الرأى . ويقول

(١) شرح الفقه الأكبر ص ٢٢

الماتريدى : إن المعتزلة نظروا إلى ناحية اللفظ ، واعتبر الأشعرية ناحية المعنى . ولم يكن هناك مايوجب هذا الخلاف كله ؛ لأن المشكلة أقرب أن تكون لفظية من أن تكون حقيقية وجوهرية . ويبقى بعد هذا أن الأشعرى كان أبعد مما يقره العقل ؛ لأنه أجاز سماع كلام الله النفسى ، فقد كان يعتقد إمكان سماع ماليس بصوت ، كما تمكن رؤية ماليس بجسم . أما الماتريدى فيقرر أنه لاسبيل إلى سماع كلام الله النفسى .

هـ — ابن رشد :

يثبت الفيلسوف القرطبي صفة الكلام لله ؛ لأنها تترتب على صفتى العلم والقدرة على الاختراع . فالكلام هو أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه . وإذا كان الإنسان يستطيع التعبير عن علمه بالكلام فالله أولى بالقدرة على ذلك . فكلام الله ، وهو القرآن ، قديم من حيث معناه . ولكن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا للبشر . ويكون ذلك إما بواسطة ألفاظ يخلقها الله فى سمع من يريد كلامه ، أو وحيا أى بغير لفظ ، أو بإرسال رسول يحمل كلامه إلى رسله . وقد عبر القرآن عن هذه الطرق الثلاث بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء » .

ولذا فالخلاف بين القائلين بقدم القرآن أو خلقه خلاف لفظى ؛ لأن كل فريق منهم ينظر إلى ناحية واحدة . فمن نظر إلى اللفظ قال إنه مخلوق ، ومن اعتبر المعنى قال إنه قديم ، إذ سبق علمه بكل شىء . والعلم صفة قديمة . وقد فسر لنا أبو الوليد سبب الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة ، فقال إن الأولين يرون أنه صفة قديمة كالعلم ، وليس فعلا من أفعاله ، فاضطروا بناء على هذا الرأى إلى أن ينكروا حقيقة بديهية ، وهى أن الانسان فاعل لكلامه . وإنما اضطروا إلى نفى أن يكون كلام الله صفة من صفات أفعاله ؛

لأن الكلام الملفوظ به حادث والمقارن للحادث حادث مثله . وعلى هذا متى كان المقصود بالكلام كلام النفس لم يكن هناك غبار على رأى الأشعرية ؛ إذ الكلام قديم فى هذه الحال . أما إذا كان المراد به الألفاظ التى تدل على المعانى فليس رأيهم صادقاً ؛ بل الحق فى جانب المعتزلة الذين يؤكدون أن ألفاظ القرآن مخلوقة .

ويلخص ابن رشد سبب الخلاف بين هاتين الطائفتين بأن كلا منهما لم تنظر إلا إلى ناحية واحدة ؛ ففهمت الكلام فهماً خاصاً ، وأصرت على فهمها . فالأشعرية ترى أن الكلام صفة ذاتية قائمة بالمتكلم ويريدون به المعنى ، والمعتزلة تقول إن الكلام ليس صفة قائمة بالمتكلم ، ويريدون به اللفظ . والحق هو الجمع بين الرأيين بالتفرقة بين نوعين من الكلام ، وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، ولو أن الفريقين جمعا بين الحق لديهما لوجدا أن الباطل يزهق من تلقاء نفسه ، دون أن يفضى إلى تلك المحنة التى فرقت بين المسلمين ، وخصوصاً لأنها تقوم على سوء تحديد المشكلة ، وسوء فهمها على النحو الذي يحق لنا اليوم أن نبدى عجبنا له .

٩ — الجهة

ربما كان الخلاف بين المسلمين فى مسألة نسبة الجهة المكانية إلى الله سبحانه خلافا حقيقياً وجوهرياً ، على عكس ما رأيناه حتى الآن فى المسائل الأخرى التى يكاد يكون الخلاف فيها لفظياً أو وليد سوء الفهم . فإننا نرى أنهم انقسموا هنا إلى قسمين كبيرين هامين : أحدهما يؤكد وجود الجهة والآخر ينفيها . فالفريق الأول يشمل المشبهة والكرامية والأشعرى وابن رشد ؛ بينما يضم الفريق الآخر كلا من المعتزلة والماتريدية ومتأخرى

الأشعرية . ومن العجيب حقاً أن نرى ابن رشد من بين المشبهة أو من يسير على نهجهم ، مع أنه كان حليف المعتزلة والفلاسفة حتى الآن. وحقاً لا نتردد فى أن نصف رأيه فى مشكلة الجهة بأنه لا يتسق مع آرائه الأخرى ، وأنه يلقى ظلا على طرقه العقلية فى البرهنة على العقائد الدينية .

ا — المشبهة والكرامية :

لما اعتقد هؤلاء السذج من المسلمين أن الله جسم لا كالأجسام الحادثة ؛ نسبوا إليه اليد والعينين والوجه نسبة حقيقية. كذلك نسبوا إليه أنه فى جهة معينة وهى العرش . وهكذا فعل الأشعرى فيما بعد.[1] وقد استدل المشبهة على عادتهم ببعض الآيات القرآنية التى حملوها على ظاهرها ، غافلين عن وجوب تنزيه الله عن مماثلة خلقه . فمن هذه الآيات قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » ، وقوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، وقوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش » ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومن حوله » ، وقوله « الرحمن على العرش استوى . » ثم عضدوا رأيهم هذا بأن عادة المسلمين جرت على أن يتجهوا بالدعاء نحو السماء مما يشهد بوجود العرش فيها .

هذا هو الرأى الذى ارتضته المجسمة ، وهو نفس الرأى الذى سيقبله الأشعرى ، والذى سيرفضه أتباعه والمعتزلة والماتريدية على حد سواء . وعلى الرغم من أنه يقال : إن الماتريدية أقرب إلى الأشعرية من المعتزلة فإننا نجد أنها أبعد ما يكون عن الأولى لأنها ترتضى وجهة نظر الثانية فى مشكلة جوهرية حقيقية . فكلا الطائفتين تنكر الجهة ؛ لأنهما تنكران الجسمية صراحة ، وهذا يتضمن تنزيهه عن الجهة ؛ لأن الجهة لا يفهم لها معنى إلا بالنسبة إلى الأجسام .

---

(١) كتاب الإبانة ، طبعة حيدر آباد ، ص ٤٢ ، وما بعدها .

ا — المعتزلة :

يتلخص رأى هذه الجماعة فى إنكار الجهة إنكاراً صريحاً ؛ لأن إثباتها يفضى ، لامحالة ، إلى إثبات المكان له تعالى ، وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا أقل ولا أكثر . فلو كان الله يحتل مكاناً معيناً ، أو يوجد فى جهة محدودة ، لكان جسما ، ولترتب على ذلك أن يكون حادثاً ، لأن جميع الأجسام حادثة . هذا إلى أنه لو وجد فى مكان ما لكان فى حاجة إليه ، وهذا دليل على النقص .

ولذا رأوا أن الآيات التى توهم الجهة يجب ألا تحمل أو تفهم على ظاهرها، بل من الواجب تأويلها بما يتفق مع تنزيه الله وتقديسه ، من مثل قوله تعالى: « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة» وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه » وقوله : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور » . ثم أوجبوا تأويل جميع الآيات التى جاء فيها ذكر العرش . فقالوا إن المراد بالاستواء على العرش هو الاستيلاء والغلبة والسلطان . أما الحديث الذى ينسب إلى الرسول من أنه سأل جارية أراد صاحبها أن يعتقها فى كفارة فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فقال اعتقها إنها مؤمنة . فقد نفاه المعتزلة . كذلك ردوا أحاديث أخرى كحديث النزول ، وقالوا عنها إنها أخبار آحاد . فما الذى ينبغى أن يُعتَقد فى مسألة الجهة ؟ يقرر المعتزلة أن الله فى كل مكان ، وهم لا يريدون بذلك نوعا من الحلول ، كما افترى عليهم ذلك خصومهم ، وإنما يقصدون به أن الله عالم بكل الأمكنة لأنه خالقها .

ب — الأشعرى :

ترتبط فكرته عن الجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية . وقد

حِجَاناً ، والحق يقال ، أن مذهب الأشعرى مذهباً أقرب إلى التشبيه والتجسيم ، رغم شهرته بأنه من أتباع السلف . فهو يثبت لله يدين ووجهاً . وينكر أن يكون المقصود باليد النعمة أو القوة ؛ بل يأخذ على هؤلاء الذين يؤولون مثل هذه الآيات أنهم مبتدعون [1] ، ويغلو إلى حد القول بأن « ليس فى اللغة أن يقول القائل بيدى يعنى نعمتى . » ثم يؤكد هذا الرأى الغريب بأنه لايحق لأحد أن يتأول هذه الآيات إلا بحجة ، وليس هناك فى رأيه مايمنع إثبات اليدين لله تعالى . وكأنه أحس خطورة ما يدعو إليه فعاد يؤول . لكنه تأويل أقرب إلى التمسك بالظاهر ؛ لأنه يقول لا يراد باليدين الجارحتان ، ولا يراد بهما النعمة ،ولا هى كالأيدى ؟ ونحن لا ندرى بعد ذلك هل ترك لنا الأشعرى احتمالا عقليا رابعا وراء هذه الاحتمالات الثلاث ؟

تلك هى نظريته فى مسألة الجسمية . وواضح أننا لا نفرط فى الزعم عند ما نقرر أنه أقرب إلى المجسمة والمشبهة منه إلى أى طائفة إسلامية أخرى . وسوف يتأكد ظننا هذا ، فيصبح يقيناً لدى من ينصف ، أو لدى من لم يشوه التقليد فكره ؛ إذ سيرى أن الأشعرى يميل إلى إثبات الجسمية ثم يجنح أيضاً إلى إثبات الجهة .

فهو يرفض تأويل آيات الاستواء على العرش ، ويقول إن الله مستو على العرش ، كما ورد فى كتابه العزيز . وقد احتج لرأيه هذا بكثير من الآيات التى تدل على وجود الله فى السماء ، كقوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب » ، وقوله فى عيسى بن مريم : « بل رفعه الله إليه » ، وقوله : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ، وقوله « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض »

---

(١) الإبانة ص ٤٢ وما بعدها .

وقوله : « يخافون ربهم من فوقهم » ، وقوله : « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وقوله : « ثم استوى إلى السماء » ، وقوله : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً . »[1] فكل هذه الآيات ، ولاسيما آيات العرش تدل دلالة ظاهرة على وجوده فى السماء ، لأن العرش فوق السموات ، وإذا قيل إن الله فى السماء فالمراد به هو أنه على العرش ، لأن العرش أعلى السموات.

كذلك استشهد أبو الحسن ببعض الأحاديث ، وهى الخاصة بالنزول ، كالحديث الذى روى عن الرسول أنه قال : « ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » ، وكقول الرسول : « إذا بقى ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذى يدعونى فأستجيب له ؟ من ذا الذى يستكشف الضر فأكشفه عنه ؟ من ذا الذى يسترزقنى فأرزقه ؟ حتى ينفجر الفجر . » ثم ذكر دليلا سبقه إليه المشبهة والمجسمة ، وهو أن المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم بالدعاء نحو السماء ، ولا يتجهون بها نحو الأرض . فكل هذه الأدلة الشرعية تشهد بوجود الله فى السماء .

وقد رفض الأشعرى تأويل المعتزلة لآيات العرش . فنص على أن الاستواء على العرش ليس معناه الاستيلاء أو القهر أو الغلبة ؛ بل المراد الاستواء حقيقة . وليس لهؤلاء أن ينكروا ذلك ؟ إذ كيف يجوز لهم أن يسلموا بوجود الله فى كل مكان وينكروا أنه على العرش ؟ ووجه المغالطة هنا يفجأ النظر ؛ لأنهم يريدون بوجود الله فى كل مكان معنى غير الذى يريدهم هو عليه .[2] ثم يحاول نقد رأيهم بحجة أخرى فيقول : لو كان

---

(١) ذكر الأشعرى آيات أخرى كقوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام » وقوله : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » وقوله لعيسى بن مريم : « إنى متوفيك ورافعك إلى » وقوله « وما قتلوه وما صلبوه ... بل رفعه الله إليه » .

(٢) وفيما بعد غلا أيضا ابن تيمية فقال إن من يقول : إن الله فى كل مكان هو والقائل بالحلول أو الاتحاد سواء . وقد أخذ ذلك عن الأشعرى .

الاستواء على العرش هو القدرة والاستيلاء لما كان هناك فارق بين العرش والأرض ؛ لأن الله قادر على الأرض أيضاً . وقد اتهمهم بعد ذلك بفكرة الحلول ، مع أنهم أكثر منه تقديسا وتنزيها لله لأنهم ينفون الجسمية نفيا قاطعاً ؛ بينما يميل هو إلى المشبهة . وكيف يرمى المعتزلة بأنهم من أنصار الحلول والاتحاد ، وهم الذين اشتهروا بنشر الإسلام فى خراسان وأرمينيا ، وبأنهم أهل الزهد والتقوى؟[1] . وأدهى من ذلك وأمر أن الأشعرى يجادل المعتزلة فيقول : لو كان الله فى كل مكان لكان فى كل جزء من العالم ، وفى بطن مريم أيضاً ؟ وهذا مثال لما قد ينتهى إليه اللجج الذى يغلب عليه سوء القصد ، ولا تقوده الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة . أفمثل هذا النقد يصح أن يوجه إلى المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن حتى يتحاشوا القول بتعدد القدماء فى الذات الإلهية ؟ وهل كان الأشعرى مخلصاً عندما وجه إليهم هذا الاعتراض ، مع أنه يعلم علم اليقين أنهم أكثر منطقاً منه لأنهم ينكرون الجسمية والجهة والرؤية ؛ لأنهم يأبون أن يماثلوا بين الله وخلقه ؟

ولا ريب فى أن أتباع الأشعرى قد فطنوا إلى تحامله على المعتزلة دون حق ، وإلى أنه لم يصب الحقيقة فى مسألة الجهة والجسمية . ولذلك لم يترددوا فى ترك مذهبه الضعيف ليستعيضوا عنه برأى المعتزلة . ويقول ابن رشد إن بعض المتأخرين من الأشعرية ومنهم أبو المعالى قد ارتضوا أن ينفوا الجهة عن الله سبحانه . ولا شك فى أن عدولهم عن رأى أستاذهم كان حافزه التنزيه والتقديس الذى يوجبه قوله تعالى « ليس كمثله شيء » ؛ لأن إثبات الجهة اعتراف ضمنى بالجسمية ، وهذا هو ما يجمع المسلمون — ما عدا السذج منهم — على نفيه .

---

(١) انظر على سبيل المثال ترجمة عمرو بن عبيد صاحب واصل بن عطاء ، فى وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ، ١٠١ وما بعدها .

ى — الماتريدى :

أما الماتريدى فهو على أتم وفاق مع المعتزلة ؛ إذ ينكر الجهة ويتأول آيات العرش ، فيقول إن العرش حادث ، وقد أوجده الله بعد أن لم يكن . وليس المراد باستوائه تعالى على العرش الاستواء المادى ، لأن الله فى غير حاجة إلى القعود عليه ، لأنه لو احتاج إلى ذلك لكان ناقصاً مقهوراً . ولو احتاج إلى العرش لأشبه الأجسام والأعراض ، وهذه حادثة . فكيف يتصور الإنسان أن الذى يخلق الجواهر والأعراض يكون شبيهاً بها ؟ ثم إن الله كان ولا مكان له ، ثم خلق العالم ومن الجائز فناء جميع الأمكنة ، لكن الله يبقى بعد فناء كل شىء . ومن ثم فهو ليس فى مكان معين . هذا إلى أن الانتقال من مكان إلى مكان معناه التغير ، والله منزه عنه ؛ لأن التغير علامة الحدوث . كذلك لو كان الله فى مكان ما لكان جزءاً من العالم ، فيكون حادثاً ومحدوداً ، وكلا الأمرين نقص يتنزه الله عنه . وأخيراً لو كان الله محصوراً فى المكان لجاز أيضاً أن يكون محصوراً فى الزمان ، وينبنى على ذلك أن يكون حادثاً . ويتبين لنا من هذه الأدلة أنها تدور كلها حول فكرة واحدة ، وهى أن نسبة المكان إلى الله تؤدى إلى التجسيم وإلى الحدوث تبعاً لذلك . وهذه الفكرة الواحدة هى تلك التى رأيناها من قبل لدى المعتزلة ومتأخرى الأشعرية .

فإذا ثبت استحالة الجهة بالنسبة إلى الله تعالى وجب تأويل جميع الآيات التى قد توحى بها . فالاستواء على العرش معناه إتمام الخلق وإكماله ، أو الاستيلاء والغلبة ، أو العلو والارتفاع المعنويين . فقوله تعالى «ثم استوى على العرش» يشبه قوله تعالى «ثم استوى إلى السماء وهى دخان» أى أنه قصد خلق العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، ولا يجوز عقلا المماثلة هنا بين الخالق والمخلوق فى معنى الاستواء ؛ لأن الاستواء المادى يتضمن

حركة وسكوناً ، أى حدوثاً . وإذا أمكن تأويل أمثال هذه الآيات تأويلا تسمح به أساليب اللغة فهو أولى من التزام المعنى الحرفى الذى يؤمن به جماعة المشبهة ممن غفلوا عن قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » .

ثم أراد الماتريدى ، غير موفق ، أن ينقض رأى المعتزلة ، فقال إنهم يعتقدون أن الله فى كل مكان ، وهذا نوع من التجسيم ؛ إذ لا فرق هنا بين نسبته تعالى إلى مكان واحد أو إلى الأمكنة جميعها . وفى رأينا أن أبا منصور يغلو فى جدله أكثر مما ينبغى أن يقود إليه اللجج فى الجدل ؛ لأن المعتزلة ينفون الجسمية مثله تماماً ، ويريدون بأنه فى جميع الأمكنة أنه عالم بكل شىء . وإذا نحن لم نر فى هذا النقد مسحة من سوء الفهم أو سوء القصد فإننا لا نستطيع أن نبرىء الماتريدى هنا من المماحكة وسذاجة النقد . على أنه ينتهى بعد تأويله لبعض الآيات التى تدل على القرب أو البعد ، من مثل قوله تعالى : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » ، وقوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » — نقول إنه ينتهى من تأويل هذه الآيات إلى تقرير ما سبقه إليه المعتزلة من أن وجود الله فى كل مكان معناه العلم . فبهذا يتضح لنا أن الخلاف بين المعتزلة والماتريدية ليس هنا إلا خلافا لفظيا ، أو لا خلاف هناك ألبتة ؛ فى حين أن الخلاف بينهما من جهة وبين الأشعرى وطائفة المشبهة والكرامية من جهة أخرى خلاف جوهرى يرجع إلى فكرة كل من الفريقين عن الله سبحانه ، ومقدار التنزيه لدى كل منهما .

هـ — ابن رشد :

ربما توقع المرء أن أبا الوليد سيكون إلى جانب المعتزلة والماتريدية . لكن مما يخيب له الظن ، ويفجع فيه الأمل ، أن ابن رشد ارتضى فى مشكلة

الجهة رأياً مخالفاً لاتجاهه العقلي العام . فتبع للأسف الأشعرية والمشبهة .
واستدل مثلهم بنفس الآيات والأحاديث على أن الله يوجد فى جهة معينة .
وتلك فى الحق نقطة ضعف بالغة فى مذهبه : فهو ينكر الجسمية وينكر
الرؤية البصرية ، ومع ذلك فهو يثبت الجهة . فهو إذن أقل اتفاقاً مع نفسه ؛
بينما نرى أن المعتزلة هم أكثر الناس منطقا لأنهم ينكرون الجسمية والجهة
والرؤية البصرية لله فى اليوم الآخر ، ثم يأتى بعدهم الماتريدى الذى ينكر
الجسمية والجهة ثم يكاد يثبت الرؤية .

فما السبب فى هذا الاضطراب الذى نلمسه عند ابن رشد ، أى ما الذى
يدعوه إلى إثبات الجهة بعد أن نفى الجسمية عن الله سبحانه ؟ يزعم هذا
الفيلسوف أنه يريد التوفيق هنا بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو ؛
فإن هذا الأخير ينكر وجود خلاء خارج العالم ، ويقول إن الله يوجد
فى هذا الاتجاه ، أى على حافة العالم وهو ليس بجسم . فالجهة إذن لاتتنافى فى
ظنه مع عدم الجسمية . وقد أحس الفيلسوف القرطبى أن حجته واهنة
واهية ، فأراد لها أن تبدو بمظهر القوة ، وذلك بأن يفرق بين الجهة
والمكان . لكنه لم يكن أكثر توفيقاً فى هذا الأمر أيضاً . فهو يقول إن
الله يوجد فى اتجاه السماء ولكنه لا يشغل مكاناً معيناً . وهذه سفسطة .
فإذا قيل له كيف يمكن أن نتصور أن إلها غير جسمى يوجد فى جهة معينة لم
يجد جواباً إلا أن يعترف بوجود نوع من التناقض ، وبأنه يجب أن تنهى
العامة عن البحث فى أمر الجهة . وقد خيل إليه أن العلماء لايجدون مشقة
فى تصور موجود غير جسمى فى جهة معينة ، والحق أن المشقة بالغة ، على
عكس ماتوهم ؛ إذ سوف يكون الإله محدوداً . هذا إلى أن التفرقة بين
الجهة والمكان غير مجدية . لقد سخر أبو الوليد من المتكلمين ، ويعنى بهم
المعتزلة ، لأنهم ينكرون الجهة . وما كان له أن يسخر منهم فإن المعتزلة

ومعهم الماتريدية كانوا أكثر منه منطقاً وأقرب إلى التنزيه من أى طائفة إسلامية أخرى . وهذا هو السبب فى أننا لا نغتفر له هذه السخرية ؛ لأنه ما كان لرجل فى مرتبته أن يؤول فى جميع المسائل الأخرى ، ثم يأتى فى مشكلة الجهة ولا يؤول ، محتجاً بأنه يخشى على عقائد العامة ؟ ومع ذلك فنحن لا نصفه بسوء القصد . ولكنها زلة ، وأعظم بها من زلة لفيلسوف مثله !

١٠ — الرؤية

ا — المعتزلة :

ليس لنا أن نتوقع من هؤلاء سوى أن ينكروا رؤية الله فى الحياة الدنيا والآخرة ، سواء بسواء ، فإنهم يحترمون مبادئهم ويستنبطون منها نتائجها المنطقية ؛ لأن من يبدأ بنفى الجسمية ، ثم يثنى بنفى الجهة ، سينتهى لا محالة إلى إنكار رؤية الذات الإلهية . إن للرؤية شروطها الخاصة كوجود الشىء المرئى فى جهة مقابلة للرائى وكاللون والضوء . وذلك كله محال فى حقه تعالى ؛ لأن شروط الرؤية إنما تصدق بالنسبة إلى الأجسام والله ليس بجسم . وهذا هو ما عبر عنه تعالى بقوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، وقوله : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » الآية . ولو كانت الرؤية ممكنة لما نفاها على وجه التأكيد بقوله : لن ترانى .

حقاً إن هناك آية أخرى قد توهم الرؤية وهى قوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » . ولكن يجب تأويلها حتى تكون على وفاق مع

الآيتين السابقتين ، أو أن تأويلها ليس بالعسير أو المفتعل فى رأيهم ؛ لأن معنى النظر هنا التوقع والانتظار لا الرؤية البصرية . أما الأحاديث التى تدل على إمكان الرؤية فرفضوها على أنها أخبار آحاد لا يصح الاحتجاج بها ضد صريح القرآن ، وهو قوله : «لا تدركه الأبصار» . لكن إذا كانت رؤية الله بالبصر أمراً مستحيلا فإن ذلك لايكون حائلا دون إمكان رؤية من نوع آخر ، وهى الرؤية القلبية ، ويريدون بها زيادة علم يفيضه الله على قلوب المقربين .

ب — الأشعرية :

أما الأشعرى فكان على وفاق مع نفسه أيضاً ، فإنه لما كان يثبت الجهة لله سبحانه فإنه لايجد حرجاً فى القول بإمكان رؤية الله فى الحياة الأخرى ، دون الحياة الدنيا . وقد استدل لذلك ببعض الآيات الكريمة ، كقوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ، أى مبصرة . وليس المقصود بالنظر هنا الاعتبار ، كما فى قوله تعالى «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» ، ولا الانتظار والتوقع كقوله تعالى : «ما ينظرون إلا صيحة واحدة» . وإنما كان هذان التأويلان غير مقبولين ، فى رأيه ، لأن الحياة الآخرة ليست دار اعتبار أو توقع وانتظار كما ظن المعتزلة . هذا إلى أن إضافة النظر إلى الوجوه دليل على أن الرؤية بصرية . كذلك لا يجوز أن يحمل معنى النظر محملا آخر ، فيقال إن المراد به التعطف ؛ إذ هل يجوز عقلا أن يتعطف الخلق على خالقهم ؟ فلما كانت الاحتمالات كلها فاسدة وجب أن يكون النظر إلى الله حقيقياً . وهل للمعتزلة أن يدّعوا أن المراد هو أن النفوس تنتظر ثواب ربها ؟ ولا هذا أيضاً ؛ لأنه يجب التمسك بالنص الظاهر ، فلا يجوز تأويله إلا لحجة ؟ وكأن الأشعرى لا يرى فى الوقوع فى التجسيم حجة كافية لصرف الآية عن ظاهرها !

أما الآية الأخرى التى استدل بها المعتزلة فليست حاسمة لأن موسى لم يسأل ربه شيئاً مستحيلا ، وإلا لكان المعتزلة أكثر علماً بالله من أحد أنبيائه . غير أن هؤلاء لا يعدمون حجة ؛ إذ يستطيعون الإجابة ، وقد أجابوا بالفعل ، فقالوا إن قوم موسى طلبوا إليه أن يريهم الله جهرة ، فأنكر عليهم ذلك فلم يكن بد من أن ينتهى الجدل بينهم وبينه بأن يسمعوا نصاً يقطع عليهم جدلهم . وقد استنبط الأشعرى من الآية نفسها دليلا آخر . وهو أن استقرار الجبل أمر ممكن ، ولذا فالرؤية ممكنة أيضاً . لكن هذا الدليل ليس قاطعاً ، إذ للمعتزلة أن يحتجوا بأن الجبل لم يستقر بالفعل .

ثم لجأ الأشعرى إلى آيات أخرى ليؤكد إمكان رؤية الله سبحانه ، منها قوله تعالى : «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» . وهذه الزيادة هى النظر إليه . لكن لنا أن نقول إن هذا تأويل من جانبه ، وليس هناك ما يوجب الأخذ به . ومنها قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» ومعنى الحجب هنا هو عدم الرؤية . وللمعتزلة أن يرفضوا هذا التأويل ، ويقدموا تأويلا غيره ، فيقولوا إن الحجب هو نقصان العلم .

وأعجب من هذا أن الأشعرى ، الذى لا يميل عادة إلى تأويل النصوص الظاهرة ، قد اعتمد على نفس الآية التى استخدمها خصومه لإنكار الرؤية ، وهى قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، فقال إن المراد هو أن الأبصار تدركه بلا إحاطة ، كما أن القلوب تدركه على هذا النحو أيضاً . وسمة الافتعال فى هذا التأويل ظاهرة ؛ إذ ما معنى الرؤية بلا إحاطة ؟ أليس ذلك أقرب أن يكون رؤية قلبية ؟ .

كذلك احتج بأدلة عقلية أهمها أن كل موجود فهو مرئى من حيث

هو موجود ، لا من حيث هو جوهر وأعراض ، والله موجود . إذن هو مرئى . ومنها أن الله يرى الأشياء ومن يرى الأشياء فهو يرى نفسه ويجوز أن يرينا نفسه ، وهـذا فى رأينا نوع من المماثلة بين الخالق والمخلوق .

تلك هى حجج الأشعرى . وهى لا تقنع أحداً ، بدليل أن المتأخرين من الأشعرية نفوا أن تكون شروط الرؤية للذات الإلهية هى شروط رؤية الأجسام ، أى أنهم نفوا وجود الله فى جهة مقابلة ، وأنكروا استخدام العين . وهكذا اقتربوا من المعتزلة عندما قالوا : من الممكن أن يخلق الله لعباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على شروط الرؤية العادية . فالخلاف إذن لفظى إذ تنتهى الرؤية بعد حذف شروطها المادية بأن تكون علماً . ولهذا يقول الإمام محمد عبده إن العلماء قد اتفقوا على نفى الرؤية بالوجه ؛ لأنهم يعترفون أن الله مخالف للحوادث ، وأنه ليس جسماً ولا يوجد فى جهة ، أما هؤلاء الذين لم يريدوا إنكار الرؤية جملة فقد قالوا إنها تختلف عن الرؤية المعروفة لنا . ولذا فالخلاف بين المنكرين والمثبتين ليس حقيقياً . والحق عندنا أن الفارق بين متأخرى الأشعرية والمعتزلة ليس إلا فارقا لفظيا ، لأن الأولين يقولون إنها رؤية بلا جهة ولا كيفية ، والآخرون يقولون إنها مزيد علم أو انكشاف يخلقه الله فى قلوب المؤمنين ، وكلا التعبيرين سواء .

أما الأشعرى نفسه فهو على خلاف حقيقى مع ما أجمع عليه العلماء فيما بعد ، لأنه يتكلم عن إدراك حسى ينكشف به الله لعباده . وتلك نقطة ضعف بالغة فى مذهبه يفسرها لنا ميله إلى آراء المشبهة والكرامية فى إثبات اليدين والوجه والجهة ، كما أسلفنا . ومن الأكيد أن المعتزلة كانوا أكثر منه منطقاً وتنزيها .

حـ — الماتريدى :

لا يختلف الماتريدى ، بحسب الظاهر ، اختلافا ملموسا عن الأشعرية لأنه يرى أن الرؤية حق ، وأنها موضع اتفاق أهل السنة . وقد جاءت بها نصوص محكمة . فلا يمكن أن تكون قلبية بل هى بصرية . ولذلك لا يراه الكافرون لأنهم محجوبون . وإذا اعترض بعضهم بأن فى إثبات الرؤية البصرية نوعا من التجسيم أجاب بأن الرؤية بالعين تتم فى الآخرة بلا كيف ، لأن الكيفية إنما تكون لما كانت له صورة . فالله يرى إذن بلا وصف من قيام أو قعود أو انفصال أو اتصال أو مقابل أو جهة . وقد استدل على إمكان الرؤية بالآية التى استخدمتها المعتزلة لنفيها ، وهى قوله تعالى « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، واستدلاله شبيه باستدلال الأشعرى على وجه التقريب . فالإدراك معناه عنده الإحاطة بالأبصار ، أى أن الرؤية إدراك حسى .

وقد تبع الأشعرى أيضاً فى استدلاله على جواز رؤية الله بإمكان استقرار الجبل . لكنه يعود فيقول إن الرؤية تتم بلا كيفية ولا مشابهة . وما كان يستطيع أن يقول شيئاً آخر لأنه ينكر الجهة . وعندئذ لنا أن نتساءل : إذا كان الماتريدى يحقق شروط الرؤية البصرية أفليس معنى هذا أنه يكاد يعترف بأن رؤية الله فى الحياة الأخرى رؤية قلبية أو عقلية أو ما شئت من الأسماء سوى أن تكون رؤية بصرية ؟ على أن أكثر ما يدعو إلى العجب فى هذا النزاع بين الماتريدية والمعتزلة هو أن الماتريدى الذى يثبت رؤية ما ليس بجسم — كما يقول الأشعرى وكما سيقول الغزالى فيما بعد — يتهم المعتزلة فى شخص أحد أقطابهم فى عصره ، وهو الكعبى ، بأن القول باستحالة رؤية الله فى الآخرة رؤية بصرية يؤدى لا محالة إلى

التجسيم ، ولكن كيف ذلك ؟ استمع إليه جيداً ! إنه يأخذ على الكعبي أنه يماثل بين شروط رؤية الأجسام وشروط رؤية ماليس بجسم !! والمغالطة هنا فاضحة ؛ لأن الكعبي يقول بأن الرؤية البصرية للأجسام ممكنة ، ورؤية ماليس بجسم مستحيلة . فأين إذن تلك المماثلة بين رؤية الأجسام ورؤيته تعالى ؟

ومهما يكن من شأن هذا الجدل وقيمته ، فإن الماتريدى نفسه يفطن إلى تهافت حجته ، فيعترف بعد تلك الأدلة التى ساقها أن الرؤية لا تقع على الوجه المعروف ولا بالوسائل العادية . وحينئذ نتساءل : كيف تكون الرؤية إذا لم تكن بالعين والمقابلة واللون ووجود الجهة والوسط الشفاف بين الرائى والمرئى ؟ أليس معنى هذا ، فى التحليل الأخير ، هو إنكار الرؤية البصرية أو لم نكن على حق حينما قلنا إن الماتريدى يبدو ، بحسب الظاهر فقط ، على وفاق مع الأشعرى . أما من جهة الواقع والحقيقة فإنه يرتضى رأى المعتزلة ، ذلك الرأى الذى يتفق مع التنزيه عن الجسمية وعن الجهة ، والذى ارتضاه كثير من المجتهدين فيما بعد .

٤ — ابن رشد :

يأخذ أبو الوليد على الأشعرية أنهم يخالفون الواقع عندما يقولون إن رؤية الله فى الحياة الأخرى تقع دون حاجة إلى الشروط المادية التى يتطلبها الإبصار بالعين ، كوجود الضوء والوسط الشفاف والجهة . وليس يغنى عنهم شيئاً أن الغزالى يحاول تبرير وجهة نظرهم ، حينما يقرر أن الرؤية لا تتطلب أن يكون الله فى جهة مقابلة للعين ، وعندما ضرب لذلك مثال الرجل الذى يرى نفسه فى المرآة ، مع أن نفسه لا توجد فى المرآة حقيقة . ومن ثم فإنه يرى نفسه فى غير جهة . فلقد فات الغزالى أن الإنسان لا يرى ذاته ،

وإنما يبصر خياله . وهذا الخيال يوجد فى جهة تقابل عينه .

كذلك يصف برهان الأشعرية على إمكان رؤية ما ليس بجسم بأنه نوع من العبث . ويتلخص هذا البرهان فى أنهم سلكوا طريقة الجدل التى تثير المشاكل أكثر من أن تحلها ، فقالوا إن الشىء إنما تراه العين إما لأنه جسم وإما لأنه لون . وليس من الجائز أن نرى الشىء باعتبار أنه جسم وإلا لما رأينا الألوان ، كما أنه ليس من الممكن أن نرى الشىء من حيث أنه لون وإلا لما استطعنا رؤية الجسم . وإذا تبين فساد هذين الفرضين ثبت لنا أن الشىء إنما تبصره العين باعتبار أنه موجود فحسب . ولما كان الله موجوداً فن الممكن رؤيته فى الآخرة . ووجه السفسطة فى هذا البرهان شديد الوضوح ؛ لأن الأشياء إنما ترى من جهة أنها أجسام لها ألوانها . هذا إلى أننا لو سلمنا لهم أن الشىء إنما يرى من جهة أنه موجود فقط لوجب أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإحساسات الأخرى ، فيسمع الشىء أو يشم من حيث هو موجود فقط . وفى هذه الحال لا نجد معياراً للتفرقة بين مختلف الإحساسات . ولو كان حقا ما يقولون لوجب أن تبصَر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس . « وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله إنسان . »

إن المعتزلة وغيرهم لما علموا أن تطبيق شروط الرؤية البصرية على الله سبحانه يتنافى مع مخالفته الحوادث اتجهوا إلى الحل الصحيح، وهو أن المراد برؤية الله فى الآخرة هو أن يزيدهم الله علما به . وهذه الزيادة لا يلقاها إلا الصابرون ، أما من لا يستحقها فهى محجوبة عنه .

لكن ابن رشد يعتقد من البدعة أن يفترق أئمة المسلمين فى هذه المسألة ،

ثم يصرحوا بهذا الخلاف للعامة ، فإن هؤلاء لا يرقون إلى إدراك كيف يمكن رؤية ما ليس بجسم ، أيا كان نوع هذه الرؤية . فالأولى بنا إذن أن نكتفى معهم بما وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز من أنه نور السموات والأرض . وعندئذ لا يجد الجمهور شبهة ما فى رؤية الله . أما العلماء فيعلمون أن الرؤية تفيد مزيد علم به سبحانه . فهى إذن لديهم رؤية رمزية لا تشبه الرؤية الحسية فى شىء .

* * *

١١ — العدل والجور

لم تتفق الفرق الإسلامية الكبرى فى فهمها لإرادة الله : أهى مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحسن والقبح أو العدل والظلم ، أم تخضع لحكمته وعدله ؟ وقد ترتب على هذا الخلاف فى تحديد الإرادة الإلهية أن افترق المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فى تفسير أفعاله تعالى : أيمكن المماثلة بينها وبين أفعال العبد ، أم يجب القول بأنه لا سبيل إلى قياس الغائب على الشاهد فى هذه المسألة ؟ أما الأشاعرة فيرون أن إرادته تعالى مطلقة ، وأنه مالك الملك وحده يفعل فيه ما يشاء ، فلا يوصف فعله الذى قد يخالف ما يوجبه العقل ، كإثابة العاصى وعقاب المؤمن ، بأنه قبيح أو ظلم أو شر ؛ فى حين أن الطائفتين الأخريين تقرران أنه لابد من قياس أفعاله على أفعال العبد ، مع تنزيهه سبحانه عن إتيان القبيح أو الجور . ومن ثم توصف أفعاله كلها بالعدل والحسن ؛ إذ لا يتصور وقوع الظلم منه . على أننا إذا أمعنا النظر فى أمر الخلاف بين هذين الرأيين وجدنا أن الأشاعرة ليسوا بعيدين كل البعد عن رأى مخالفيهم ؛ لأنهم ، وإن قالوا بالإرادة المطلقة ، فإنهم ينفون وقوع الظلم منه مادامت أفعاله لا تدخل

فى نطاق الأفعال التى تصفها شرائعه بالحسن والقبح ، أو العدل والجور . ومع هذا فإنهم لم ينتهوا إلى هذا الرأى إلا بعد أن أثاروا كثيراً من الشبه التى تبعث اليأس فى قلوب المؤمنين والأمل فى نفوس العصاة البغاة . ولو أنهم اتبعوا العقل من أول الأمر لما انتهوا إلى ما انتهوا إليه من تصوير الله سبحانه بالطغيان والقهر ، هذا التصوير الذى لا تطمئن له النفس ولا يرتضيه العقل . ولو فعلوا ذلك أيضاً لكفونا وكفوا أنفسهم شر الجدل ، وما يتركه من ظل كريه وأثر بغيض فى عقائد المؤمنين .

١ — المعتزلة :

يسمى المعتزلة أنفسهم بأنهم أهل العدل والتوحيد . [(١)] فهم أهل توحيد خالص ، كما رأينا من قبل ، لأنهم ينكرون تعدد الصفات الإلهية ويسوون بينها وبين الذات ، حتى لا يكون فى التسليم بتعددها اتجاه إلى القول بتعدد القدماء فى ذات الله . وهم أهل عدل لأنهم قاموا ينقضون فكرة بعض الطوائف التى زعمت أن الله سبحانه يرتكب الظلم ، وأنه يقهر عباده على الكفر ، ومن ثم فليس العاصى أو الكافر بمسئول عن كفره أو معصيته ؛ بل تلك هى إرادة الله التى حددت له مصيره ، فلا يسأل عن نتائجها .

فالعدل عند المعتزلة صفة من صفات الله ، لأنها صفة كمال ، كما هو شأنها عند الإنسان ، ولكنها صفة سلبية ، بمعنى أنها تنفى الظلم والعسف عن الله ، وتوجب علينا أن ننزهه تعالى عن ارتكاب الأفعال التى توصف بالقبح

---

(١) كتب الأستاذ الدكتور على النشار فصولا جيدة عن تاريخ المعتزلة وأئمتهم . أنظر كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول — الباب الثالث ط ١٩٦٢ .

أو الشر . فالله حكيم عادل ، وأفعاله لا يمكن أن تتجه إلى غير قصد أو غاية ، كما لا يمكن أن تكون مخالفة لما يقتضيه العقل الذى يفرق بين الحسن والقبيح ، ويقرر أن هناك أشياء قبيحة فى ذاتها وأخرى حسنة فى ذاتها ، كالكذب الذى لا يجوز أن يوصف بالحسن ، والصدق الذى لا يعقل أن يكون قبيحاً . وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز على الله الكذب ؛ لأنه يستقبح من العباد فكيف به إذا نسب إلى الله ؟ ، كما يجب أن يكون الله صادقاً لأن الصدق حسن فى ذاته ، وهو صفة كمال فى الإنسان ، فينبغى أن يكون أمره كذلك فى حقه تعالى ؛ بل ذلك أولى وأحق . ويترتب على ذلك أنه من الضرورى أن تكون أوامر الله ونواهيه خاضعة لهذا المقياس ، فلا يأمر بالقبيح أو الشر ، ولا ينهى عن الحسن أو الخير . ومعنى هذا أن الشريعة يجب أن تكون مطابقة لما يقرره العقل من الأمر بالحسن والخير ، والنهى عن القبح والشر . وبالفعل جاءت الشرائع الإلهية تأمر بالفضائل والمحافظة على الأنفس ، وتنهى عن الرذائل من قتل وسرقة وظلم ، وكذب وفسوق وعصيان . ولم نر أن شريعة ما جاءت تحض على الشر وتنفر من الخير .

وقد استدل المعتزلة لرأيهم بأن العقل كان أساساً لتقدير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع ؛ لأنه يفرق للناس بين الأشياء القبيحة والحسنة فى ذاتها . فلما جاءت الشرائع لم تفعل سوى أن أكدت ما اهتدى إليه العقل من قبل . على أنه لو لم تكن هناك أشياء قبيحة أو حسنة فى ذاتها ، ولو لم يكن العقل قادراً على التفرقة بينها ، لما جاز للرسل أن يطلبوا إلى الناس استخدام عقولهم فى التفرقة بين القبيح والحسن ، ولما صح أن يطلب إلى العقل أن يؤمن برسالتهم لحسنها . هذا إلى أن الشرائع لم تتعرض لكل الأمور التفصيلية التى يشتبه فيها وجه الحسن أو القبح على الناس ، فلابد إذن من استخدام العقل

فيها لمعرفة وجه الحسن أو القبح التى تنطوى عليه . وإذا كان الإنسان قد وهب عقلا فذلك لكى يستخدمه ، أى أنه مكلف قبل ورود الشرائع التى يبعث الله بها رسله لطفا بعباده ، وعونا لهم على معرفة طريق الخير .

* * *

ولما كان الله حكيما عادلا ، أى لا يفعل شيئاً إلا لغاية فإنه يريد صلاح العباد بفعل الحسن لهم . إذا إلى أننا إذا رأينا أن العالم يحتوى على ضروب من الشر والقبح ، وعجزنا عن معرفة الغايات التى تهدف إليها ، فليس ذلك دليلا على أن الله يريد الشر أو القبح لذاتهما ، وإنما معناه أن العقل الإنسانى قاصر عن معرفة جميع الأسباب والغايات . وربما غلا المعتزلة حينما قالوا بأنه يجب على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وربما أخذ عليهم أنهم يستخدمون كلمة تدل على عدم التأدب فى حقه تعالى ، عندما يوجبون عليه فعلا من الأفعال : غير أن بعض الباحثين يميل إلى إنكار أنهم استخدموا لفظ الوجوب . ولو فرض أنهم استخدموه فعلا لما جاز أن يوصفوا بالمروق والزيغ ، وإن وصفوا بإساءة الحديث فى وصفهم لأفعال الله . ومع ذلك ، فسنرى أن الماتريدى الذى يعيب عليهم سوء أدبهم يستخدم لفظا قريبا من لفظهم ، فيقول بضرورة العدل والفضل ، أى الصلاح والأصلح ، بدلا من وجوبهما عليه تعالى .

* * *

وترتبط بمسألة الحسن والقبيح والصلاح والأصلح مسألة الخير والشر . ذلك أن إرادة الشر أو الظلم لا تتفق مع حكمته تعالى وعدله . فالله يريد الخير لأنه حسن ولأنه أصلح للعباد ؛ ولا يريد الشر لأنه قبيح وضار بخلقه . أما الأشياء التى لا توصف بأنها خير أو شر فهى تلك التى

يقال فيها إن الله لا يريدها ولا يكرهها ؛ بل يدعها لتقدير العقل الذى وهبه لعباده . ولو أراد الله الشر لهم لـكان ظالماً ، وهو القائل « وما الله يريد ظلماً للعباد » . فمثلا لا يعقل أن يريد الكفر لعباده ؛ إذ لو أراده لما نهى عنه . ولو كان الكفر والمعصية مرادين له لما وجب العقاب عليهما ، ولجاز للمشركين أن يحتجوا لشركهم ، وشرك آبائهم من قبل ، بأن الله أراد لهم ذلك . فالله يريد الخير والهداية للجميع ، وهو يخلق أسبابهما ، والعبد هو الذى يختار بإرادته جانب الخير أو جانب الشر ، وهكذا يكون للثواب والعقاب معناهما .

لكن قد يقال إذا كان الله لا يريد إلا الخير فكيف يجوز أن يقع فى ملكه شيء لا يريده وهو الشر ؟ وهذا هو النقد الذى وجهه إلى المعتزلة خصومهم . وليست تلك بالمشكلة العويصة التى يعسر الرد عليها ؛ إذ كان للمعتزلة أن يقولوا ، لو فطنوا إلى ذلك من تلقاء أنفسهم ، بأن الله يخلق أسباب الشر لأن فى وجود الشر القليل إلى جانب الخير الكثير انتظام هذا العالم وصلاحه . وهذا هو الحل الذى نجده لدى الفلاسفة ، وبخاصة عند ابن رشد .

ب — الأشعرية :

لقد بنى الأشعرية رأيهم فى العدل والجور على فكرتهم عن إرادة الله . ولا يخلو هذا الرأى من التخبط والتناقض ومجافاة ما يقرره العقل . فهم يقولون من جانب إن الله يخلق الخير والشر ويريدهما ؛ ثم يؤكدون من جانب آخر أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان ، فلا توصف الأفعال فى ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة ؛ بل مرجع ذلك إلى الشرع ، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك : فالحسن هو ما يثنى الشرع على فاعله والقبيح هو ما يذمه عليه . فكيف إذن يعترفون من جانب بأن هناك شراً وخيراً .

ثم ينكرون الوجود الذاتي للحسن والقبح من جانب آخر ؟ . أليس الخير حسناً والشر قبيحاً ؟ .

ومهما يكن من أمر هذا التناقض ، فإنهم يخالفون المعتزلة مخالفة صريحة ، فيقولون بأن الشرع هو الذي يحدد طبيعة الحسن والقبيح بدءاً ، وأن العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين . فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسناً وخيراً ، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحاً وشراً « فالواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً . »

وقد استدلوا لرأيهم هذا بأن الحسن أو القبح لو كانا ذاتيين في الأشياء لما تغيرت حالتهما ، مع أننا نرى أن نظرة الناس تختلف باختلاف الظروف ، فما يرونه حسناً ، في بعض الأحيان ، قد يكون قبيحاً في أحيان أخرى . مثال ذلك أن قتل النفس قبيح لأن الشرع نهى عنه ، لكنه ينقلب حسناً عندما يوجبه الله للقصاص من القاتل . كذلك لا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم واختلاف التشريع باختلاف الديانات فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة مطلقة ؛ بل هي في تطور مستمر ، لأنها أمور إنسانية يتواضع عليها الناس . وكل شيء نسبي لا يجوز أن يوصف بأنه حسن أو قبيح في ذاته .

وقد تبدو هذه الحجة قوية ، وقد يظن بعضهم أن الدراسات الأخلاقية الحديثة تؤكد صحتها . لكن ليس الأمر بمثل هذا اليسر ؛ لأن القول بنسبية الأخلاق ليس صحيحاً على إطلاقه . فإن هناك أصولاً أخلاقية كبرى تتفق عليها الشرائع السماوية أو الوضعية . وهذه الأصول لا تتطور ولا تتغير . مثال ذلك وصف القتل بالشر والقبح ، ووصف الأمانة والصدق والتعاون بالخير والحسن . أما الفروع فإنها قد تتطور ، وعندئذ توصف بالنسبية .

وربما كانت هذه التفرقة الجوهرية التي نشير إليها هي التي أدت إلى تطور فكرة الأشعرية فيما بعد على نحو جعلتهم يوافقون المعتزلة ، كما يقول الأستاذ أحمد أمين ، موافقة جزئية عندما فرقوا بين نوعين من الحسن والقبح : أحدهما ذاتي يدركه العقل ، والآخر نسبي لا يدرك إلا بالشرع .

ومع ذلك فإن الأشعري نفسه يطبق مبدأه السابق تطبيقاً تاماً ، فيرى أن الله لو فعل شيئاً نحكم بعقولنا أنه قبيح لما كان قبيحاً . فله أنه يخلد الأنبياء في النار والكفار في الجنة لأن إرادته مطلقة . وهو « المالك في خلقه يفعل مايشاء ، ويحكم بما يريد . فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً . » فلا يستقبح منه تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة ، ولا أن يخلق الناس للكفر أو يبتدئهم بالعذاب ، أو يثيب الكافر ويعاقب المؤمن . ولو فعل ذلك كله أو أكثر لكان عادلا ، ولما جاز أن يوصف فعله بالقبح . ونحن لا نملك إلا أن نعجب لهذا الرأي الغريب الذي يصور الله سبحانه بصورة الملك المستبد الجائر . ولا شك في أن الأشعري الذي حاول التفرقة هنا بين الغائب والشاهد لا يفعل في الحقيقة إلا أن يماثل بينهما بطريقة غير شعورية . لأنه يعلل رأيه في أن أفعال الله لا توصف بالقبح بأنه لا يخضع لشريعة ولا يتجاوز حدود مارسم له ؛ بل يتصرف فيما يملك . وتلك فكرة قريبة من تلك التي قد يرتضيها بعض الناس للحاكم الإنساني المطلق الذي يملك حق الحياة والموت على رعاياه ، ثم يوصف بأنه فوق القانون ، ولا يخضع لحدود أو رسوم ؛ لأنه هو الذي يقررها ويحددها .

وقد حاول القشيري أن ينفي عن الأشعري أنه ذهب إلى هذا الرأي . لكن كتبه ، كالإبانة واللمع ، وآراءه الأخرى ، كجواز التكليف بما لا يطاق والقضاء والقدر وعدم ضرورة إرسال الرسل ، تبين لنا أن هذا هو رأيه الحقيقي .

* * *

وإذا كان الله يفعل ما يشاء فى ملكه فليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لخلقه . وليست أفعاله معللة بغاية أو غرض . ودليل ذلك أن ليس كل ما فى العالم خيرا بل فيه شر كثير[1] ، وكان من الأصلح ، على رأى المعتزلة ، ألا يوجد هذا الشر ، فقد منع الأموال قوما ، وأعطاها آخرين ، وأعطى قوما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا ، وكانوا مع القلة والخمول صالحين / وأمرض قوما فألموا وضجروا ونطقوا بالكفر ، وكانوا فى صحتهم شاكرين ، وأى صلاح فى خلق إبليس والشياطين . وإعطائهم القوة على إضلال الناس ؟ ثم وجدناه تعالى أمات سريعاً من ولى أمور المسلمين بالحق والخير ، وولى عليهم زيادا والحجاج وبغاة الخوارج . فأى مصلحة فى هذا لزياد والحجاج وقطرى أو لسائر المسلمين ؟ ، فالمعتزلة إذن قد أخطأوا ، فى رأى الأشعرى ، عندما قاسوا أفعال الله على أفعال الناس ، وعندما قالوا إن الحكيم من البشر يفعل الحسن والأصلح ، وإن أحكم الحاكمين يجب أن يوصف بما يوصف به عباده ، وهذا القياس غير صحيح ، وليس بضرورى ، إذ كيف نفسر الغايات الإلهية بعقولنا الإنسانية ؟ ولو أن الأشعرى تعمق فى هذه الفكرة الأخيرة فلربما اهتدى إلى ما اهتدى إليه خصومه من أن الله لا يفعل شيئاً إلا لحكمة وغرض ، وأن خفاء الأغراض أو الغايات ليس دليلا على عدم وجودها ، وأن قصور عقل الإنسان ليس مبرراً لوصف الله سبحانه بإرادة الكفر والشر لعباده .

* * *

كذلك ترتبط مشكلة الخير والشر بفكرة الأشعرى عن الإرادة

---

(١) لقد أبرز « فولتير » فكرة وجود الشر فى العالم ، وكانت آراؤه هذه أساسا لمذهب الالحاد فى القرن الثامن عشر .

المطلقة . فالله مريد لكل ما كان ، وغير مريد لما لم يكن . ولما كان الشر موجوداً في العالم فالله مريد له . فهو يريد الكفر لعباده العاصين ، ويريد الإيمان لمن يريد هدايته . وليس للعبد اختيار فيما يريده الله له من طاعة أو عصيان ، وإنما كان الله مريداً لكل ما في العالم من خير أو شر لأن كل ما يوجد فيه يحتاج إلى إرادة . ولما كان الشر والكفر والمعاصي أموراً حادثة وجب أن تكون مرادة لله . ويذهب الأشعري إلى أبعد حد يمكن أن يتصوره العقل في استنباط نتائج هذا الرأي . فيقرر أن الله خلق جماعة للنار وجماعة للجنة أبداً . وكان الخير له كل الخير أن يقول ، حتى لا يهدم أسس الثواب والعقاب ، إن الله خلق أسباب الخير وأسباب الشر ، وعلم أن هناك جماعة سيعذبون ، لأنهم سيميلون إلى جانب الشر ، وأن هناك جماعة أخرى سينعمون لأنهم سيختارون الخير . وكان أجدر به أن يقول إن الله يدعو إلى الهدى ، فإن القرآن هدى للمؤمنين الذين يقبلون ما جاء به ، دون الكافرين الذين أعرضوا عنه . وقد اعترف هو نفسه « بأن دعاء إبليس إلى الكفر إضلال الكافرين الذين اقبلوا عنه ، دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه ». أفلا يرى الأشعري حقيقة أن القبول أو الرفض دليل على حرية الاختيار ، وعلى أن الله لا يريد الكفر لعباده ؟

لكن جدله مع المعتزلة وفكرته الغريبة عن إرادة الله جعلته ينصرف عن وجه الحق الذي كاد يسفر له ، فأخذ يكفر خصومه ، ويتهمهم بالزندقة واتباع المجوس الذين يقولون إن الله لا يقدر على الشر [1] . ثم أخذ يحتج عليهم بأدلة شرعية ، وأخرى عقلية ، فاستشهد أولا بآيات من

(١) من المعروف أن المعتزلة هم الذين بدءوا بالدفاع عن الإسلام ضد موجة الغنوصية الثنوية من مانوية ومزدكية فكيف يجوز القول بأنهم من أتباع المجوس ؟

القرآن يمكن تأويلها دون عسر ، على نحو يتفق مع روح الشرع ، من مثل قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » وقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً . » وليس من المعقول أن يكون هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم هم نفس الذين شرح الله صدورهم للإيمان . لكن ليست الحجة هنا قاطعة ، لأنه يمكن تأويل أمثال هذه الآيات بأن الله يخلق أسباب الخير والشر ، وأن العبد يختار أحد الجانبين بالقدرة التي خلقها الله له فإذا زاغ العبد أزاغه الله ، كما يقول تعالى : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » وإذا احتج الكافرون بأن قلوبهم في أكنة مما يدعوهم الله إليه قيل لهم إنهم هم الذين صنعوا هذه الأكنة بأيديهم ، وأن ما يزعمون ليس دليلا على أن الله يخلق كفرهم ومعاصيهم . والحق أن الأشعري يحتج ببعض آيات القرآن دون بعض . فإذا رأى آية تنفي الظلم عن الله أولها كقوله تعالى : « وما الله يريد ظلماً للعباد » وقوله : « وما الله يريد ظلماً للعالمين » . وإذا أولها فإنه يؤولها على نحو لا يوجب الاقتناع ؛ بل يتحايل تحايلا يغلب عليه التعسف . مثال ذلك أنه يقول إن عدم إرادة ظلم العباد معناه أنه ، وإن كان لا يريد ظلمهم ، فإنه قد أراد أن يظلم بعضهم بعضاً . وهذا تأويل لا يرفع الشبهة ؛ بل ينقلها في الواقع من مجال إلى آخر ؛ إذ يبقى بعد هذا أن إرادة الظلم أياً كان نوعه هي إرادة لما يوصف عادة بالقبح أو الشر ، ولو كان من العباد . كذلك تأول قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ، فقال إنه لا يجوز مناقضة القرآن بعضه ببعض ، لأن الله يقول : « قل كل من عند الله » . ولو علم الأشعري أن التعارض الذي يلحظ في مثل هذه الآيات إنما يهدف إلى إثبات حرية العبد في حدود ما خلقه الله من أسباب الخير أو الشر لما سلك هذا المسلك في الجدل العقيم .

أما الحجج العقلية التى أراد بها دحض رأى المعتزلة فترتكز كلها أيضاً على فكرته عن الإرادة المطلقة . فمن ذلك أنه يرى « أن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . » ولو فعل العباد مالا يريده وما يكرهه لكانوا أكرهوه . وإذا وقع شىء دون إرادته لكان ذلك دليلا على الضعف والتقصير . ولو كانت المعاصى تقع فى ملكه ، وهو لا يريدها ، لترتب على ذلك أن تحدث ، شاء الله أم أبى ، وهذه صفة الضعف . وليس لأحد أن يقول إن إرادة الكفر والمعاصى سفه ؛ لأن الله إذا أراد سفه السفهاء فليس ذلك دليلا على أنه ينسب إليه تعالى ، كما سبق أن رأينا ذلك عند الكلام عن الإرادة[1]. فالسفه لا يتصور من الله ؛ لأنه لا يكون إلا ممن يتصرف فى غير ملكه « والله رب العالمين . . . ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود . » ودليل آخر ، وهو أن الله إذا أقدر عباده على الكفر فهو أولى منهم بأن يكون قادراً على خلق الكفر لهم ، كما أننا نقول إن عباده لا يعلمون شيئاً إلا والله عالم به.[2] وإذا كان الله قادرا على خلق الكفر فلماذا يتقول المعتزلة على الله ويقولون إنه لا يخلقه ، مع أن الله يذكر فى كتابه أنه « فعال لما يريد . » ؟ فإذا كان الكفر مراداً له فلا شك أنه يخلقه ، كما أن الله ينعم بفضله على المؤمنين ، فيخلق لهم الطاعة بدليل قوله : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا . » فهذا الفضل خاص بالمؤمنين . ولو حق لغيرهم لما تبع أحد من الناس شيطانه . وإذا أمر الله بالإيمان فإنه لا يعطى الكافرين القدرة عليه لأنه يخذلهم ، هذا إلى أن إيلام الأطفال فى الدنيا يعتبر عدلا . وإذن فلو عذبهم الله فى الآخرة لكان ذلك عدلا أيضاً .

---

(١) أنظر ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) هذا قياس مع الفارق لأن العلم خير والكفر شر .

لكن هذه الأدلة العقلية ، أو التى يظن أنها كذلك ، لا تقف أمام النقد. وهى تشترك جميعها فى أنها تقوم على أساس فاسد ، وهو إنكار حرية العبد واختياره ، ثم القول باستحقاقه للعقاب أو العذاب على أفعال لم يردها أو لم يخلقها ؛ بل أرادها الله له وفرضها عليه . ولا ريب فى أن مثل هذه الفكرة تتنافى مع ما يوجبه العقل ويرتضيه الشرع . ولو صح أن العبد مجبور على أفعاله لبطل التكاليف ، ولما أمكن تصور فكرة الثواب والعقاب ، ولما كان للمؤمن أن يستمر فى إيمانه ، ولا للعاصى أن يرتد عن عصيانه . إنها فكرة لا تتناسب مع كمال الله وعدله ، وإن كانت على وفاق مع فكرة الأشعرى عن الإرادة الإلهية المطلقة ، التى يتصورها فى حقيقة الأمر ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، على غرار تصوره لإرادة الطغاة والمستبدين من الخلق ! ولا يستطيع أكثر الناس غلواً فى تقدير آراء الأشعرى ، جرياً وراء التقليد والعادة ، إلا أن يقر بأن رأى المعتزلة أقرب إلى روح الشرع والاعتراف بعدل الله وحكمته . ولا يضير هؤلاء بعد ذلك أنهم قالوا — أو قيل عنهم — إنه يجب على الله فعل الخير والصلاح والأصلح وإرادة الهدى لجميع عباده . فإنهم ، وإن لم يلتزموا جانب الأدب فى الحديث ، قد عبروا عن المعنى الدقيق الذى يؤكد حكمة الله ، وينزهه عن النقص والظلم .

حـ — الماتريدية :

لا يكاد يختلف الماتريدى فى هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة ؛ بل هو من قبيلهم فيها ؛ لأنه يوافقهم فى كل تفاصيلها ، وإن خالفهم من جهة استخدام الألفاظ المناسبة فى بعض المواطن . فهو يعترف مثلهم تماماً بأن القبح والحسن أمران ذاتيان فى الأشياء ، وأن الشرع يتبع فى أوامره ونواهيه ما يصف به العقل الأشياء أو الأفعال من حسن وقبح . حقاً إن

العقل لا يهتدى إلى التمييز بين هذين الأمرين فى جميع الحالات . ولذلك جاء الشرع يدعمه وينير أمامه السبيل . وإنما وجب القول بأن الله لا يريد القبيح أو الشر لأن قدرته تعالى ليست ، كما توهم الأشعرية ، قوة استبدادية لا تخضع لحكمته وعدله . فالله مالك مطلق ، وهذا أمر لا ينكره أحد . لكن ينبغى ألا يستنبط من ذلك أنه يفعل ما يقبح فى نظر العقل كإثابة العاصى وعقاب المطيع ؛ فإن فى ذلك هدماً لكل المعايير الأخلاقية والعقلية . وفيه مخالفة صريحة لما يقرره الشرع من حكمته وعدله . ومن ثم فقول الأشعرى غاية فى السقوط ، وهو قبيح وشنيع لدى كل ذى بصيرة .

كذلك ينصر الماتريدى المعتزلة على خصومهم فيما يذهبون إليه من ضرورة مراعاة الصلاح للعباد . وهو لا يختلف عنهم إلا فى الألفاظ فقط . فبدلا من أن يقول بوجوب الصلاح والأصلح ، نراه يميل إلى استخدام عبارة أخرى تؤدى نفس المعنى ، وهى لزوم العدل والفضل . والعدل هو الصلاح أما الفضل فما زاد عن العدل أى ما كان أصلح . فالله حكيم عادل ، وأفعاله لا تخلو من حكمة . وهو فاعل مختار : فما فعل كان فضلا منه ، وما لم يفعله كان عدلا منه . ويقول الماتريدى فى حديثه عن رأى المعتزلة : إذا أرادوا بالأصلح الحكمة فلا خلاف بيننا وبينهم ، وإذا أرادوا به الأنفع فقد أخطأوا . ولكنه يرتضى فى موضع آخر فكرة النفع ، لأنه يعرف العدل بأنه هو ما فيه كان الغير ، أى ما فيه نفعه . ولذا فليس هناك أدنى خلاف بينه وبينهم بحسب الواقع .

وقد استطاع الماتريدى أن يصحح رأى المعتزلة فى مشكلة الخير والشر ، فأكد أن صلاح العالم يقتضى بالضرورة وجود الخير والشر فيه . وليس معنى ذلك أنه لا يريد الشر ، كما كان يظن المعتزلة ، وإنما معناه أنه يريده

لتحقيق الخير أو الصلاح . ومع هذا فإنه لا يرتضى رأى الأشعرية فى جواز عقاب المؤمن تحقيقاً للإرادة المطلقة . فإنه لا يجوز ، فى رأيه ، أن يتخلف ما وعد الله به عباده الصالحين ؛ لأنه حق للعباد على الله . أما العفو عن العصاة بمقتضى علمه الأزلى فليس داخلا فى عموم آيات الوعيد ؛ ولذا يجوز أن يشمل الله بعفوه من أراد ، ويكون ذلك منه فضلا ورحمة ؛ فى حين أن عقاب المؤمن بحجة المشيئة المطلقة أمر لا يتصوره العقل ؛ لأن العقل السليم يأبى أن يتصور أن الله يستعمل قدرته هذه فى العبث والجور والسفه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا . ومن هذا يتبين لنا أن الماتريدى يوافق المعتزلة تماما فى مشكلة العدل والجور ، وأنه لا يخالفهم إلا فى مسألة مرتكب الكبيرة . وهو أقرب إلى الحق منهم فيها ، إذ ليس لأحد أن يحجر على إرادة الله للخير والعفو عمن يشاء [1] .

٤ — ابن رشد :

رفض أبو الوليد رأى الأشاعرة لأمرين وهما : أنه مضاد للعقل ، ومخالف لروح الشرع . أما مضادته للعقل فذلك مما تشهد به البداهة ؛ فإننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة . وأن الحسن أو القبح فيها لذاتها . فليس الحسن والقبح إذن أمرين اعتباريين ، كما ظن الأشعرية ؛ بل هما حقيقيان . كذلك يعد رأيهم مضادا للعقل من جهة أخرى ؛ إذ لو كان الشرع هو الذى يحدد صفة القبح أو صفة الحسن فى الأشياء لجاز القول بأن الشرك بالله ليس قبيحا فى ذاته ، وأننا لو فرضنا أن الشرع جاء ينادى به بدلا من التوحيد — وكل شىء جائز فى رأى الأشعرية — لانقلبت طبيعته ، فأصبح خيرا وحسنا .

---

(١) وضح الإمام الغزالى هذه الفكرة أجلى توضيح فى كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة .

وأما أن رأيهم يخالف روح الشرع فذلك لأنه يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح والشر ، والتى تنفيه عن الله سبحانه ، من مثل قوله تعالى : «من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها» وقوله : «وما ربك بظلام للعبيد» ، وقوله «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط» ، وقوله : «إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما» .

ولذا نجد أن ابن رشد يميل إلى رأى المعتزلة ، ويوافقهم فى أن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده . ومع ذلك فإنه يخالفهم فى مسألة خلق الشر وإرادته . فهو يصرح بأن الله يخلق الشر كما يخلق الخير ، سواء بسواء . وهو يريده أيضا ، لكنه لا يريده لذاته ، وإنما من أجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم . مثال ذلك أن الله يخلق أسباب الشر والخير فى الإنسان ، ويعلم أن فى ذلك صلاحه ؛ لأن خلق الشر القليل إلى جانب الخير الكثير أفضل وأصلح من انعدام الخير الأكثر الذى يشوبه قليل من الشر . وهذا هو معنى قوله تعالى : «إنى أعلم مالا تعلمون» ، رداً على الملائكة الذين سألوه : كيف يتخذ الإنسان خليفة فى الأرض ، مع أنه يعلم أنه سيفسد فيها ويسفك الدماء ؟

* * *

وهو من رأى المعتزلة أيضاً فى أن الله لا يرضى لعباده الكفر ، ولا يخلقه لهم ؛ بل يخلق لهم قدرة تصلح للضدين . ولذا فهم مسئولون عما يختارون . أما الآيات التى احتج بها الأشعرية ، واستشهدوا بها على أن الله يريد الكفر والمعصية لفريق من عباده ؛ بينما يريد الإيمان والطاعة لفريق آخر ، فيجب تأويلها لأنها قد توهم نسبة الظلم والإضلال إليه سبحانه فى نظر من لا يوفق بين الآيات القرآنية التى تبدو متضادة أو متناقضة

بحسب الظاهر ، فيكتفى بقبول أحد الضدين وينكر الآخر . وهذا هو ما فعله الأشاعرة الذين يصفهم أبو الوليد بالبدعة ، فيقول : « إن ما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه [وهو الكفر] ، أو يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه . » وحقيقة إن فهم بعض آيات القرآن الكريم فهماً حرفياً مثل قوله تعالى : « فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » يؤدى إلى إساءة فهم كثير من نصوصه الصريحة ، كقوله : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » وقوله : « ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » . وليس تأويل الآيات ، التى قد توهم أن الله يريد إضلال عباده ، أو كفرهم ، بالأمر العسير أو المصطنع ؛ فقد قلنا أكثر من مرة إن الله يخلق لهم قدرة على اختيار أحد الضدين ، أى أنه يزودهم بالقدرة على اتباع أسباب الهداية أو الضلال . وهذا هو التأويل الذى يؤكده الواقع ، والذى يتفق مع روح الدين ، وإلا لما كان للثواب أو العقاب معنى ، ولكان الإنسان مجبوراً على أفعاله ، ما دام الله هو الذى يخلق له جميع هذه الأفعال ، ومنها الكفر أو الإيمان . كذلك يتفق هذا التأويل من جهة أخرى مع ما يوجبه العقل والحس معا من إثبات حرية الإنسان واختياره .

* * *

ولما كان الأشعرى يفهم الإرادة الإلهية هذا الفهم الخاطىء فسنراه يسىء فهم إحدى المشاكل الأخرى ، وهى مشكلة القضاء والقدر وما يتصل بها من أفعال العباد ، وسنراه يختلف مع المعتزلة والماتريدية اختلافاً صريحاً ، ويحاول محاولة اليائس أن يهتدى إلى حل وسط ، مع أنه أقرب الناس إلى طائفة الجبرية التى تنكر حرية الفرد واختياره ، وهى تلك

الطائفة التي كانت سبباً في انصراف المسلمين إلى التواكل على النحو الذي نراه بأجلى صوره حتى في عصرنا الحاضر، مما يعد أكبر وأهم الأسباب في تدهورهم وانحطاطهم.

١٢ — القضاء والقدر

اختلف الناس قديماً وحديثاً في مشكلة القضاء والقدر، وذهبوا مذاهب شتى في تفسيرها. فمنهم من ينكر على العبد حريته وإرادته، فيجعله مسيراً لا شأن له في خلق أفعاله التي حددت له تحديداً أبدياً لا سبيل إلى تعديله أو تحويره. ومنهم من يربأ بالإنسان أن يكون في منزلة الجماد أو الحجر، فيثبت له الإرادة، ويجعله قادراً على أفعاله، ويرى أنه من العدل أن يثاب أو يعاقب، بناء على ما قدمته يداه.

وقد عرضت هذه المشكلة للمفكرين المسلمين أيضا، ذلك لأن القرآن الكريم يحتوى كما قلنا على آيات تشير إلى أن الله خالق كل شيء، وآيات أخرى تقرر أن العبد مسئول عما يفعل. ومن المؤكد أن هناك تعارضا، بحسب الظاهر، في الأقل، بين هذين النوعين من الآيات. ولذا انقسم المسلمون في فهم هذه المشكلة إلى فريقين رئيسين: هما أهل الجبر المحض والمعتزلة. ثم حاول فريق آخر التوفيق بينهما. ونعنى به فريق الأشعرية. غير أن هؤلاء لم ينجحوا فيما حاولوا؛ بل يمكن القول بأنهم من أهل الجبر بمعنى الكلمة. ثم جاء الماتريدى وأخذ يبرهن على فساد رأى المعتزلة. لكن براهينه كانت واهية. ولذا لم ندهش عندما رأيناه يرتضى رأى خصومه في نهاية الأمر. وأخيرا جاء ابن رشد لحل لنا هذه العقدة حلا أقرب من أى حل آخر إلى العقل، وإلى ما يرتضيه الشرع.

١ — الجبرية :

يميل أهل الجبر المحض ، وعلى رأسهم جهم بن صفوان ، إلى أن أفعال الناس ليست من صنعهم بحال ما ؛ فإن الله وحده هو الذى يخلقها[1] ، ولا فرق فى ذلك بين أفعالهم الاضطرارية كرعشة اليد أو السقوط من عل ، وبين أفعالهم التى قد يخيل إلى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحركة . وإنما كان الإنسان مجبرا تمام الجبر ؛ لأنه مجرد من كل قدرة وإرادة . فهو أشبه بريشة فى مهب الريح ، والله هو الذى يخلق له أفعاله ثم يجريها على يديه . من هذا نرى أن أهل الجبر يهبطون بالإنسان إلى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان ، بل النبات أيضا ؛ لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد ، فيقولون إن الأفعال لا تنسب إليه على وجه الحقيقة ؛ بل على سبيل المجاز ، كما يقال مثلا سقط الحجر ، وتحرك الغصن ، وأثمرت الشجرة ، وطلعت الشمس . وما كان للإنسان فى رأيهم أن يستطيع شيئا ؛ إذ الله وحده هو خالق كل شىء . ولو صح أن الإنسان يخلق أفعاله لكان شريكا لله فى خلقه ، أو لكانت له فى الأقل أفعال لا تخضع لإرادة الله ، أولا تتم حسب مشيئته وقدرته .

وقد استدل أهل الجبر المحض لرأيهم هذا ببعض الآيات كقوله تعالى : « الله خالق كل شىء » ، وقوله « ختم الله على قلوبهم » ، وقوله « والله خلقكم وما تعملون » . غير أن هذه الآيات يمكن تأويلها ، وبخاصة إذا نحن فرقنا بين قدرة العبد وقدرة الرب ، وإذا نحن لم نماثل بين فكرة الخلق بالنسبة إلى الله تعالى وبالنسبة إلى الإنسان . ولما غفل أهل الجبر المحض عن ضرورة هذه التفرقة غلوا فى التعصب لرأيهم ، وهبطوا بالإنسان إلى مرتبة أدنى بكثير من تلك التى أرادها له الخالق الذى أحسن خلقه . ولما غفل عنها

(١) أنظر الشهرستانى : الملل والنحل ، والبغدادى : الفرق ، والاسفراديبنى : التبصير .

الأشعرى أيضاً عجز عن التوفيق بين أهل الجبر المطلق وخصومهم. وأخيرا لما غفل عنها المعتزلة عجزوا عن إفحام خصومهم جميعاً ، وكانوا يستطيعون ذلك لو فطنوا إلى هذه التفرقة .

ب — المعتزلة :

يرى معظم المعتزلة أن للإنسان قدرة على أكثر أفعاله . ويريدون بها أفعاله الاختيارية ، التى يتردد فيها أمام الفعل أو الترك . فإذا فعلها كانت مخلوقة له مافى ذلك ريب . أما الأفعال الاضطرارية كرعشة اليد وغيرها ، وهى التى تشبه الأفعال المنعكسة، التى تتم دون تدخل الإرادة، فلا يمكن أن يقال عنها إن من صنعه أو بحريته واختياره . والأفعال الأولى التى يمكن فعلها أو تركها أولى أن تنسب إلى الإنسان من أن تنسب إلى الله ؛ إذ لو لم يكن العبد هو خالقها ؛ بل كانت مخلوقة لله ، فليس هناك ما يدعو إذن لا إلى تكليفه بفعلها ، ولا إلى عقابه أو ثوابه عليها ، متى وقعت منه أو أجراها الله على يديه ، كما يقول أهل الجبر المحض . وكيف يثاب أو يعاقب مع أنه لم يأت فى حقيقة الأمر خيراً أو شراً من تلقاء نفسه ؟ وعلى كل ، فليس هناك معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، مادمنا نعلم أن ذلك ليس فى استطاعته ؛ لأن الله وحده هو القادر ، وهو الخالق لكل شىء ، حتى لأفعال العباد نفسها . وكيف يتصور العقل أن نقول لمن لا يخلق شيئاً : افعل أو لا تفعل ؟ ثم كيف نجيز أن يعاقب العاجز أو يثاب على عجزه أو على فعل أجراه الله على يديه ، دون أن تكون لإرادة هذا العاجز أى تأثير فى القيام به ؟

تلك هى وجهة نظرهم العقلية فى ضرورة القول بخلق العبد لأفعاله . وهى وجهة نظر أخلاقية لا غبار عليها . وهى تتسق ، فيما عدا ، ذلك مع آيات كثيرة من القرآن ، وهى تلك الآيات التى لم يعدم المعتزلة أن يستشهدوا بها

لتدعيم رأيهم . فنها قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . » ، وقوله : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، وقوله : ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وقوله : « من يعمل سوءاً يجز به . » فهذه الآيات أكثر صراحة — من الآيات التي استشهد بها أهل الجبر المطلق — فى إثبات أن العبد هو الذى يخلق أفعاله ، وأنه هو الذى يسأل عن عمله ، لا عن عمل غيره . [1] وهناك آيات أخرى تأخذ على الكافرين أنهم قصروا فى حق أنفسهم عليهم ، فلم يتجهوا إلى الإيمان باختيارهم ، وقد كان فى استطاعتهم أن يفعلوا لو أرادوا ، كقوله تعالى : « فما لهم عن التذكرة معرضين » ، وقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ؟ » ، وأكثر من ذلك صراحة آيات أخرى تنسب المشيئة إلى العبد ، كقوله : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . »

والحق أننا لو تصفحنا آيات الكتاب لوجدنا أن آيات الاختيار أكثر عدداً وأشد صراحة من آيات الجبر ، وأن هناك آيات أخرى تجمع بين الجبر والاختيار ، مما يدل على ضرورة التوفيق بين هاتين الوجهتين المتضادين من النظر ، بحيث لا يغلو المرء فى تقرير الاختيار المطلق أو الجبر المحض .

حـ — الأشعرية :

أراد الأشعرى أن يسلك منهجاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة ، فخرج

---

(١) « إن المخالفين لكتاب الله وعدله يقولون فى أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه ... » المنية والأمل لابن المرتضى . وهو نص يرويه عن الحسن البصرى .

بهذا الرأى الغريب الذى يحمل التناقض بين ثناياه . فإذا نحن أمعنا فيه النظر ، وبينا مواطن التناقض والضعف فيه بدا لنا على حقيقته ، وهو أنه نفس الرأى الذى ارتضاه أهل الجبر المحض من قبله [١]

لقد اتهم الأشعرى المعتزلة بأنهم من الجهمية لأنهم تأثروا برأى جهم فى الصفات الإلهية ، ونستطيع بدورنا أن نقول إنه من أتباع جهم فى مسألة القضاء والقدر ، ويشهد بذلك أننا نجده رفيقاً به فى هذه المسألة ، وقد فطن ابن تيمية إلى هذه الحقيقة فوصف الأشعرى بأنه جهمى [٢] .

ذلك أن الأشعرى بدأ بأن فرق بين نوعين من الأفعال على غرار المعتزلة ، فقال إن هناك أفعالا اضطرارية وأخرى إرادية . وفى الأفعال الأولى يشعر الإنسان بعجزه ، مما يدل قطعاً على أنها غير مخلوقة له وأنه لا إرادة له فيها ، ومن ثم لا يسأل عنها . أما فى الأفعال الثانية فإنه يشعر بالقدرة عليها . وهذا دليل على أن له قدرة يستطيع استخدامها ، وهذه القدرة مسبوقة بالإرادة ، وبها يكتسب الإنسان أفعاله . ولكن ما معنى الكسب إذن ؟ وهل هو مختلف عن الخلق؟ يقول الأشعرى — ومن يتشيع له — إن الكسب معناه اقتران قدرة العبد بفعل الله ، بمعنى أن الإنسان إذا أراد أن يفعل فعلا من الأفعال فإن الله يخلق له فى هذه اللحظة نفسها قدرة على هذا الفعل . وهذه الأخيرة هى التى تكتسبه ، لكنها لا تخلقه . ومعنى

---

(١) يذهب الأستاذ الدكتور على النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام الجزء الأول ط . ١٩٦٢ إلى أن الأشعرى سلك مسلكا وسطاً عندما قال بأن الجبر فيه بعض الاختيار ، لكنه لم يبرهن على وجهة نظره برهنة مقنعة ؛ بل إن النص الذى يورده فى ص ١٩٩ فيه مسحة من الاعتزال . والنص مأخوذ من مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية : ابن تيمية .

ذلك ، فى التحليل الأخير عنده ، إن قدرة الإنسان لا تعدو أن تكون أداة تستخدمها قدرة الله لتنفيذ الفعل الذى أراده العبد . ويظن الأشعرى ، بعد هذا التفسير الذى لا ينقع غلة ، أنه استطاع حل المشكلة ، وأنه برهن على فساد رأى الجبرية ورأى المعتزلة ، سواء بسواء . كذلك يخيل إليه أنه وجد حلا مرضياً لمشكلة الثواب والعقاب ؛ لأنه متى ثبت أن للعبد قدرة فإن ذلك دليل على أنه مسئول عما يكتسب . لكن لنا أن نتساءل فنقول : أذلك حل جدى يمكن التوقف لمناقشته ؟ لئن قال الأشعرى إن قدرة العبد شرط ضرورى فى وجود الفعل فإنا نقول من جانبنا إن وجود السكين وقدرتها على القطع شرط ضرورى أيضاً فى وجود فعل القتل . فهل قال أحد من العقلاء ، إن السكين يجب أن تكون مسئولة بدلا من صاحبها الذى استخدمها ؟

ومن جانب آخر عرضت للأشعرى الشبهة الآتية ، وهى كيف تتعلق قدرة العبد وقدرة الله بشيء واحد ، وهو الفعل الذى يصدر من الإنسان ؟ فقال إن قدرة العبد تتعلق به كسباً ؛ بينما تتعلق به قدرة الله خلقاً . وفى رأينا أن لا حاجة إلى هذا الافتعال فى التخريج ؛ لإننا إذا فهمنا كيف يكتسب الإنسان أفعاله فهما صحيحا أمكننا أن نقول بأنه يخلقها ، ولكن بمعنى يختلف عن معنى الخالق بالنسبة إلى الله .

ومهما يكن من شأن الخلط بين هذين المعنيين ، فإنا نجد أن الأشعرى يؤكد لنا أن الفعل مخلوق لله لا للإنسان ، وأنه يحدث عند وجود قدرة العبد وإرادته ، دون أن يكون نتيجة طبيعية لهما . فما معنى هذا التفسير ؟ وفيم هذا العناء والجهد ؟ أليس معناه أن الأشعرى يؤكد صراحة أن العبد ليست لديه القدرة على خلق أفعاله ، ويعترف تماما كأهل الجبر بأن الله هو الذى يخلق أفعال العباد ؛ لأنه خالق كل شيء ؟ وماذا يجدى أن تقترن قدرة

العبد يخلق الفعل مادامت ليست سبباً فيه ؟ لقد قيل إن مذهب الأشعرى وسط بين الجبر والاختيار . غير أننا نتبين الآن أنه مذهب جبر مطلق ؛ لأنه ، وإن اعترف بقدرة العبد وإرادته ، فإنه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير، بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو إثباتهما ، أو بحيث ينتهى، بعبارة أكثر دقة ، إلى إنكار وجودهما .

ومما يدل على صدق ما نرى أن الأشعرى لم يستشهد ، لا بالأدلة الشرعية ولا العقلية على وجود الكسب للإنسان ؛ بل صرف جهده للعثور على أدلة تنفى قدرة الإنسان على خلق أفعاله . وهذه الحجج لا تختلف كثيرا عما ارتضاه أهل الجبر من قبل . فالعبد لا يستطيع أن يخلق شيئاً لقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » ، وقوله : « لا يخلقون شيئا وهم يخلقون » ، وقوله : « أفمن يخلق كمن لا يخلق » ، وقوله : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » . لكن هذه الآيات لا تفيد فى الحقيقة أن الإنسان عاجز عن الخلق على وجه الإطلاق ، بل تدل على أنه من المستحيل أن تنسب فكرة الخلق إليه وإلى الله تعالى بمعنى واحد . لأن الله يخلق من العدم وفى غير زمان ؛ بينما يستطيع الإنسان أن يخلق بمعنى آخر ، وهو أن يستخدم المادة المخلوقة لصنع أشياء فى أزمان محدودة .

أما الأدلة العقلية التى اعتمد عليها الأشعرى فتتلخص فى أن الله إذا كان لا يطلع عباده على شىء إلا كان عالما به ، فكذلك لا يقدرهم على شىء إلا وهو قادر عليه . وإذا قال المعتزلة إن الكافرين قادرون على الكفر ، والله غير قادر عليه ، فقد زادوا على المجوس ؛ لأنهم يقولون معهم إن الشيطان يقدر على الشر ، والله لا يقدر عليه . كذلك لو استطاع الإنسان أن يخلق أفعاله لاستطاع أن يخلق غيرها ، مما قد يؤدى إلى فساد العالم . ولن نستطرد فى ذكر أمثال هذه الأدلة التى تشترك جميعها فى أساس واحد خاطىء ،

وهو المماثلة بين فكرة الخلق الإلهي وفكرة الخلق الإنساني ، وهي تلك الفكرة التي سنعود إليها بشيء من التفصيل .

٣ — الماتريدية :

يقول أبو منصور الماتريدي إنه يتفق مع أبي حنيفة في إنكار مذهب المعتزلة في خلق الأفعال ، وإنه يرى رأيه في أن قدرة العبد تصلح للضدين كالطاعة والمعصية ، وأن العبد مختار في توجيه هذه القدرة ، وما دام الإنسان مخلوقاً لله فأفعاله مخلوقة له أيضاً . وعلى ذلك فجميع أفعال العباد من حركة وسكون وطاعة ومعصية كسبهم على الحقيقة ، ولكنها مخلوقة لله . ولكن الخلاف بينه وبين المعتزلة ليس في رأينا سوى خلاف لفظي ؛ لأن الله إذا كان خالقاً للعبد فهو يخلق قدرته أيضاً ، وهي قدرة غير محددة ، أي تصلح للأضداد . والعبد هو الذي يستخدمها . وإذن فالفارق الوحيد هو أنه يقول إن العبد يكسب أفعاله ، والمعتزلة ترى أنه يخلقها . فمثار النزاع كله هو كلمة خلق والخلق له معنيان : خلق من العدم ، وهو لله وحده ، وخلق من مادة سابقة وفي شروط محددة ، وهو للإنسان . وإذن فلا أهمية لاختلاف المصطلحات مادام المعنى واحداً ، وما دام الماتريدي قد اهتدى في نهاية الأمر إلى التفرقة بين معنيي الخلق . ومع هذا الاتحاد العميق بين الفريقين ، فإن الماتريدي قد رأى ضرورة البرهنة على فساد رأي المعتزلة . وله في ذلك أدلة كثيرة ، سنعرضها بإيجاز ونشفع كل دليل منها برده :

١ — إن الإنسان لا يعلم جميع أفعاله وتفاصيلها . فلو جاز له أن يكون خالقاً لأفعاله لجاز لمن لا يعلم الأشياء ومقاديرها أن يخلق العالم على ما هو عليه .

وتلك نتيجة غريبة ، إذ ما الصلة بين علم الله وعلم الإنسان ؟ وهل

الخلق بمعنى واحد فى كلتا الحالتين ؟ ولماذا نمائل هنا بين الله والإ
حتى يجوز لنا القول بأن الإنسان إذا خلق أفعاله كان قادراً على خلق ال

٢ — إن الأفعال الإنسانية توصف بالحسن أو القبح ، مع أن الإ
لا يعرف مقدار الحسن والقبح فيها ، على وجه التحديد ، وقد يقع
على غير تقديره . فهذا دليل على أنه لا يخلق أفعاله .

ويعتمد هذا الدليل على نفس الأساس الخاطىء الذى اعتمد
سابقه ، وهو إن دل على شىء فإنما يدل على قصور علم الإنسان بالقو
التى وضعها الله فى الكون ، وعلى أن قدرته محدودة .

٣ — يقصد الإنسان بأفعاله تحصيل اللذة والابتعاد عن ا
لكننا نشاهد أن أفعاله قد تجرى على غير ما يريد . وهذا دليل على
الألم واللذة ليسا من صنع العبد ؛ بل لا بد لهما من خالق غيره ، وهو الله

ويمكن نقض هذا الدليل بأن للذة والألم أفعالا تمهد لهما ، وقد
الإنسان على وجه التحقيق ، ولكن لا ريب فى أنه هو الذى
الأفعال التى قد تؤدى إلى ما يريد ، أو إلى عكس ما يريد .

٤ — لقد أجمع المسلمون ، قبل المعتزلة ، على أن الله خالق كل ش
وهذا دليل ضعيف ، ولا يغنى فيه الإجماع ؛ لأنه يقوم على أ
الخلط بين فكرة الخلق الإلهية وفكرة الخلق الإنسانية .

٥ — إن قدرة العبد ناقصة فإذا كان الله غير قادر على أفعال
فقدرته ناقصة أيضا .

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن العبد إذا فعل أحد أمرين ممكنين
هو الذى خلق شروط كل منهما . فأيهما فعل العبد فالله قادر ، ولا
قدرة الله أن تكون قدرة العبد ناقصة .

٦ — إذا خرج شيء من المقدورات عن أن يكون مخلوقا لله فكيف يمكن الإيمان بوعده ووعيده ، وهو لا يقدر على أفعال مخلوقاته ، ولو كانت بعوضا ؟ .

وهذا نوع من السفسطة ، لأن إثبات أفعال العبد للعبد ليس معناه إنكار قدرة الله الذي يخلق كل الأشياء ، ومنها قدرة العبد والشروط المادية التي تعد مسرحا لأفعاله .

٧ — الله مالك كل شيء . وإذن وجب أن تكون له القدرة على كل شيء . ويستحيل عقلا أن يكون مالكا لما لا يقدر عليه ولا يخلقه . فلو كان غير خالق لأفعال العباد لما كان مالكا لكل شيء .

وهذا تكرار للدليل السابق ، وهو مردود مثله ، لأن الله يخلق قدرة العبد على اختيار أفعاله . فأفعال العبد تقع إذن في ملك الله ، أي داخل الحدود والشروط التي خلقها .

٨ — إن قدرة العبد مخلوقة لله ، والعبد قادر بإقدار الله له ، وإذن يستحيل أن يصدر منه فعل بغير قدرة الله . فالله خالق لأفعاله .

وترد على هذا الدليل بأنه لا يلزم من خلق القدرة للعبد خلق الفعل نفسه ، لأن القدرة تصلح للضدين ، كما يعترف الماتريدي . فإذا فعل العبد أي الضدين وقع فعله داخل الحدود التي خلقها الله . فالعبد يخلق أفعاله بالمعنى الإنساني للخلق ، لا بالمعنى الإلهي .

٩ — العالم مكون من أجسام وأعراض ، ولو جاز لغير الله أن يخلق الأعراض لكان مشاركا لله في أفعاله ، وهذا يناقض الوحدانية .

وهذه سفسطة أيضا ، لأن الماتريدي لا يفرق بين الخلق بمعنييه . فالعبد لا يخلق الأجسام والأعراض من العدم ، وإنما يؤلف بينها مختارا قادرا . وهذا هو ما تشهد به البداهة الحسية .

١٠ — الإيمان أحسن الأفعال فلو قلنا إن الله لا يخلقه لترتب على ذلك أن يكون المؤمن أحسن خلقا من الله ؛ لأنه خلق الحسن ، بينما خلق الله الجواهر الخبيثة ، وعلى ذلك يكون العبد أفضل فى الخلق من الله .

والرد على هذا الدليل يسير ؛ إذ لا يلزم من أن العبد يخلق فعلا حسنا أن الله يجب عليه أن يخلق القبيح ؛ ثم إن العبد يختار بقدرته بين حسن وقبيح مخلوقين .

١١ — إن الله يوجب الشكر على الإيمان . فإذا لم يكن خالقا للإيمان فما وجه شكره وحمده ؟ .

وليس هذا الدليل أسعد حظاً من سابقه ؛ لأن الشكر ليس على الفعل، وإنما هو على القدرة المخلوقة التى تصلح للضدين ، أى للكفر والإيمان . وقد اعترف الماتريدى ، فيما مضى ، أن الله لا يريد لعباده الكفر . فاختيار الإيمان لا ينفى خلق القدرة ، كما أن اختيار الكفر لا ينفى أن العبد يخلق أفعاله ، وإلا لكان الله سبحانه ظالماً ، كما يقول الماتريدى نفسه .

١٢ — لو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكان أعظم قدرة من الله ، وللزم أن يكون مختاراً ، والله غير مختار .

ومن قال هذا ؟ إن فعل العبد ليس دليلا على أنه أعظم قدرة من الله ؛ لأنه إنما يفعل ، كما قلنا ، فى حدود ما خلق الله . هذا إلى أن الماتريدى يخلط هنا بين فكرة الخلق الإنسانى والخلق الإلهى . ثم كيف يأخذ هذا المفكر على المعتزلة أنهم يقولون باختيار العبد، مع أنه يسلم به أيضاً ؟ وأخيراً فليس اختيار العبد لفعل ما دليلا على أن الله مجبور ؛ لأن العبد لا يمنع الله من خلق الحدود التى يدخل فعله هو فى نطاقها .

كذلك استدل الماتريدى أيضاً ببعض الآيات القرآنية ، كما سبق أن

رأينا ذلك لدى الأشعرية وأهل الجبر المحض . لكن يمكن تأويل هذه الآيات جميعها على أساس مناقشتنا للأدلة العقلية السابقة .

* * *

من هذا كله يتضح لنا أن الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة خلاف لفظي، وأن سببه يرجع إلى عدم تحديد معنى الخلق بالنسبة إلى كل من الله والإنسان. غير أننا نعترف ، من جانب آخر ، أن الماتريدى كان أكثر فطنة من المعتزلة والأشعرية، عندما اهتدى بنفسه إلى سبب هذا الخلاف ، ففرق أخيرا بين الخلق بمعنييه . وذلك أنه يرى ضرورة التفرقة بين الخلق أو الإيجاد وبين قدرة الكسب . فالإنسان يكتسب مايختاره ؛ لأنه لا يملك إخراج شيء من العدم إلى الوجود . وهذا مالا سبيل إلى إنكاره . لكن الماتريدى سمى فعل الإنسان كسبا وسمته المعتزلة خلقاً ، وكلاهما لا يدعى أن الإنسان يخلق الأشياء من العدم . فسواء بعد ذلك أن تختلف المصطلحات ، ما دام مدلولها واحدا .

وقد ارتضى الماتريدى أيضاً رأى المعتزلة عندما أكد ، على خلاف الأشعرى ، أن قدرة العبد سابقة للفعل ومقارنة له . لكنه يعود فيميل ، مرة أخرى ، إلى جانب الأشعرية ، فيقول إن القدرة المقارنة تخلق وقت الفعل،أى أنها مخلوقة باستمرار . والأولى أن يقال إنها خلقت مرة واحدة ثم تستخدم فى مختلف الأفعال . لكنه آثر القول بتجدد القدرة لسبب أخلاقى ، وهو أن الحكمة تقتضى أن يتجدد شعور العبد بحاجته إلى ربه فى جميع حركاته . وفى الواقع ليس الأمر كذلك دائماً . فكثيراً ما يفعل المرء ، دون أن يكون فعله مصحوباً بهذا الشعور ، وبخاصة إذا كان فعله لا يرضى الله .

ثم إن الماتريدى قد وافق المعتزلة على القول بوجود القدرة على الضدين

لدى الإنسان ، فى حين أن الأشعرية يرون أن هناك قدرة للطاعة وأخرى للمعصية . ولذا يعد رأى الماتريدى محاولة حقيقية للوصول إلى رأى المعتزلة . لأنه عندما يؤكد وجود القدرة على الضدين فذلك لأنه يريد تقرير أصل من أصول المعتزلة ، وهو التكليف بما يطاق . فالعبد مكلف بالإيمان لأنه قادر على الكفر والإيمان . أما الأشعرية فإنهم لما قالوا بالقدرة الواحدة اضطروا إلى التسليم بجواز تكليف الإنسان بما لا يطيقه .

لكن قد يقال : حقاً إن الماتريدى ، وإن خالف الأشعرية فى هذه المسألة ، فإنه لم يرتض فكرة المعتزلة بحذافيرها . وعندئذ لا يعوزنا الدليل الحاسم على أنه معتزلى تمام الاعتزال فى هذه المسألة ، رغم محاولة الخروج على أصولهم المقررة . ذلك أنه لما عرض لمشكلة القضاء والقدر فى موطن آخر ، اعترف بأن العبد مختار ، ومسئول عن اختياره ، لأن علم الله لا يجبره . وإذا أردنا نصاً صريحاً على أنه قد تراجع فى مسألة خلق الأفعال فلن نجد نصاً أكثر صراحة من النص الآتى . وهو : « إن خلق الأفعال وتقديرها ليس كخلق سائر الجواهر والأعراض والأوقات والأمكنة التى تقع فيها الأفعال . » ثم هو يعترف من جانب آخر بأن علم الله بما سيقع من العبد لا يؤثر فى وقوع أفعاله . فمن الواضح إذن أنه إذا كان هناك فارق بين الماتريدى وبين المعتزلة ، فى هذا المقام ، فهو أن الأول يجعل علم الله متوقفاً على اختيار العبد ، بينما يجعل المعتزلة اختيار العبد متوقفاً على القدرة التى منحها له ربه . غير أن هذا الفارق لا يهدم الوحدة العميقة فى التفكير بينه وبينهم .

٣ — ابن رشد :

لم يتحايل هذا الفيلسوف على حل مشكلة القضاء والقدر ، ولم يستخدم طرق الجدل التى رأينا أمثلة لها عند الفرق الكلامية السابقة ، بل آثر أن يواجه المسألة ، وأن يمحص جميع عناصرها . فإن استطاع أن يهتدى

إلى حل منطقى لها قنع به ، وإلا اعترف بعجزه عن الغلبة عليها . لذا نراه يسلك مسلكا استقرائياً .(١) فيبدأ باستعراض الأدلة الشرعية والعقلية التى تشهد لكل من القائلين بالجبر المحض ، أو بالاستطاعة الكاملة . وقد جاء أن هناك تعارضاً قوياً بين أدلة كل فريق . ففى القرآن العزيز آيات تدل على الجبر ، وأخرى لاتقل عنها صراحة فى تأكيد الاختيار . مثال الآيات الأولى قوله تعالى : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير » ، وقوله : « وكل شيء عنده بمقدار . » ومثال الآيات الثانية قوله : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » ، وقوله : « لايكلف الله نفساً إلا وسعها لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت » ، وقوله : ولا تزر وازرة وزر أخرى . » وأكثر من هذا ، يتفق أن تحتوى الآية الواحدة على تأكيد لهذين الرأيين المتناقضين كقوله تعالى : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير » ، وقوله : « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ، وقوله : « إن الله لا يغير مابقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . » كذلك يوجد مثل هذا التضاد فى الأحاديث النبوية ، كالتضاد فى قوله عليه السلام « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » ، وقوله حكاية عن ربه « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار ، وبأعمال أهل النار يعملون . »

تلك هى حال الأدلة السمعية . ولا تختلف عنها فى ذلك الأدلة العقلية ؛

(١) هنا دليل على أن منهج ابن رشد ليس منهجاً أرسطوطاليسيا ؛ بل هو المنهج العلمى الصحيح ، الذى نعده منهجاً يتفق مع العقلية العربية والإسلامية .

إذ التعارض واضح كل الوضوح بين رأي القائلين بالاختيار ورأي القائلين بالجبر المحض . فلو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين ، لأنهما لا تنطبقان إذن على أفعال الإنسان . وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شيء . ومن جهة أخرى لو قلنا إن الإنسان يعجز عن خلق أفعاله لانتهى بنا ذلك الإنكار إلى مأزق ، وهو كيف يكون هذا الإنسان العاجز أهلا للتكليف بأوامر الشرع ونواهيه؟ وكيف يعقل أن يجبر على فعل ، ثم يثاب أو يعاقب عليه ؟

وهذا التعارض أو التضاد هو الذى كان سبباً فى الخلاف بين المعتزلة ومن يرى رأيهم من جانب ، وبين الجهمية والأشعرية من جانب آخر . وهو نفس التعارض الذى فطن أبو الوليد إلى أنه لم يأت عبثاً أو صدفة ؛ بل كان مقصوداً من الشارع لكى يوحى إلى العلماء ، القادرين على فهم الكتاب والسنة فهماً صحيحاً ، بالحل الذى يجب أن يذهب الشبهة التى ربما فرقت بين أهل الجدل ، والتى فرقت بينهم بالفعل .

وهذا الحل الصحيح هو الذى كادت تقع عليه المعتزلة عندما نصت على أن الله يخلق للعبد قدرة على الضدين . فهذه القدرة فى رأى أبى الوليد ليست مطلقة ، كما يتوهم أنصار الاختيار المطلق ، وإنما هى مقيدة بالأسباب الخارجية التى أودعها الله فى الكون . وهذه الأسباب قد تساعدنا على إتمام أعمالنا ، وقد تقف فى سبيلها ؛ بل تجبرنا فى بعض الأحيان على أفعال معينة نعجز عن القيام بأضدادها ، وهى تلك الأفعال الاضطرارية كالسعال والتثاؤب ، والهرب أمام الخطر ، وضيق الحدقة ، وغير ذلك من الأفعال المنعكسة . لكن هناك أفعالا اختيارية ، لأننا نتردد بين أمرين ممكنين أو أكثر ، ثم نختار أحدهما . وتتوقف هذه الأفعال أيضاً على الأسباب الخارجية . ومتى اخترنا فعلا محدداً كانت حريتنا كاملة

وعلى هذا ، فهناك أساس معقول ومنطقى للتكليف والعقاب أو الثواب . وهكذا ينتهى ابن رشد إلى أن الجبر لا يمكن أن يكون محضاً ، وأن الاختيار لا يجوز أن يكون مطلقاً ؛ بل الحق هو فى التوسط بين هذين الرأيين ، وذلك بأن نقرر أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماما ، ولااضطرارية تماما ، وإنما تتوقف على عاملين : إرادة حرة ترتبط فى الوقت نفسه بأسباب خارجية تجرى دائماً على نمط واحد .[1] وهذا هو ما يميل إليه العلم الحديث الذى لا ينفى حرية الاختيار ، والذى يعترف بوجود القوانين المطردة فى الطبيعة .[2]

---

(١) لقد عرف بعضهم الفعل الإرادى بأنه الفعل الحر ، وبين أن هناك مراتب للعمل الإرادى . وأسمى هذه المراتب هى تلك التى تتدخل الإرادة فى أثناء الفعل فتوجهه وتخلق الظروف التى تساعد على تحقيقه . ويمكن التمثيل لذلك بحرية القائد فى توجيه المعركة وتعديل ظروفها فى أثناء تحقيقها بالفعل .

(٢) ارجع إلى رأى ابن رشد بالتفصيل فى كتابنا . « ابن رشد وفلسفته الدينية » ط . الأنجلو المصرية . سنة ١٩٦٤ . ص ١٨٣ — ١٩٤

١٣ — خاتمة

إذا نحن أردنا أن نجمل نتائج هذا البحث فى جمل قليلة ، تكشف لنا عن قيمة الآراء الدينية لدى كل مدرسة من المدارس الكلامية الثلاث الكبرى ، استطعنا أن نؤلف بين آراء كل مدرسة منها، ثم نقارن بينها و بين آراء المدرستين الآخريين .

١ — فهناك مدرسة أخطأت فى برهنتها على وجود الله ؛ إذ لم ترتض الأدلة العقلية التى جاء بها الشرع ، واستعاضت عنها بدليلين جدليين يثيران كثيرا من الشبه ، وهما دليل الجوهر الفرد ودليل الواجب والممكن . ولم تكن أحسن حالا فى محاولة البرهنة على الوحدانية ؛ لأنها لما أرادت استنباط أدلتها من آيات القرآن أساءت فهم هذه الآيات، ولجأت إلى الجدل والتفريع فى غير ما يجدى . ثم عرضت لمشكلة الصفات ، فابتدعت رأيا لم يقل به السلف ، وهو أن صفات الله زائدة على ذاته ، أولا هى هو ولا هى غيره . والرأى الأول ضعيف لأنه يماثل بين الله والإنسان ، والرأى الثانى لا معنى له ؛ هذا إلى أنه يحتوى على تناقض لا سبيل إلى رفعه . ثم فرقت هذه المدرسة بين صفات الذات كالعلم والإرادة وبين صفات الأفعال كالإحياء والإماتة ، وقالت إن الأولى قديمة والثانية حادثة ، وهذه بدعة أخرى . وقد حاولت إنكار الجسمية عن الله سبحانه ، وترددت فى أن يكون الله فى جهة محددة ، ثم أثبتت إمكان رؤية المؤمنين له فى الآخرة ، فناقضت فى ذلك ماقالته منذ لحظة ، وهو أن الله ليس بجسم . وخالفت الحس والعقل عندما قالت بإمكان رؤية الأصوات ، وسماع الألوان . كذلك كونت انفسها فكرة غريبة عن إرادة الله . فظنت إن الإرادة المطلقه تتجلى فى أن يكون الله مستبدا جائرا . ثم انكرت أن تكون

أفعاله لغرض أو غاية ، أو منفعة أو مصلحة لعباده ، مادامت إرادته شاملة . وقد أنكرت ضرورة وجود الغاية والحكمة والصلاح في العالم . وهي تحقر من شأن العقل في التفرقة بين الحسن والقبيح ، وتزعم أن الشرع لو مدح الكذب لكان حسناً ، ولو ذم الصدق لكان قبيحاً . كذلك نفت هذه المدرسة أن يكون للفرد حرية واختيار وقدرة على خلق أفعاله . ومع ذلك ، فهي ترى أنه من الممكن أن يكلف الإنسان بمالا يطيق ، كأن يكلف الكافر بالإيمان ، مع عدم استطاعته له بناء على إرادة الله ومشيئته . وأخيراً أجازت أيضاً أن يثيب الله العاصي ويعاقب المؤمن ، وألا يرسل الرسل ، وأن يريد الله الشر والسفه والكفر والظلم لعباده ، إلى غير ذلك مما لا يطمئن عقل ولاشرع .

إن هذه الآراء التي قد تثير حفيظة كثير من النفوس هي آراء الأشعرية ، وهي الطائفة التي يظن أو يقال إنها تمثل رأى أهل السنة ، وتعبر عن وجهة النظر الإسلامية التقليدية ، وفي رأينا أنه ينبغي إعادة النظر في هذه القضية الأخيرة للتقريب بين وجهات النظر الإسلامية والعودة إلى فهم العقائد فهما يتفق مع روح الدين الواضح السمح .

ب — وهناك مدرسة أخرى لم تحسن البرهنة ، هي الأخرى ، على وجود الله ولا على وحدانيته ، ولكنها افترقت عن الأشعرية في أمور عديدة ، فقالت ليس من الممكن المماثلة بين صفات الله وصفات الإنسان . فالصفات الأولى ليست شيئا زائدا على ذاته تعالى ، وإلا كان هناك موصوف وصفات أوجوهر وأعراض ، وهذا هو معنى التركيب الذي يجب أن ينزه الخالق عنه . لكنها فرقت أيضا بين صفات الذات وبين صفات الأفعال ، كالمدرسة السابقة ، فقالت بقدم الصفات الأولى ، وحدوث الثانية ، فوقعت في البدعة ، وخالفت ما جرى عليه السلف . أما رأيها في

القرآن فهو أنه مخلوق ، على عكس ما يزعم الأشعرية وغيرهم من أهل الظاهر الذين ذهبوا فى غلوهم كل مذهب . كذلك خالفت الأشعرية فى فكرتها عن إرادة الله . فهى تعتقد أن هذه الإرادة ليست مستبدة جائرة ؛ لأن أفعال الله تتصف بالحكمة والعناية . ثم أنكرت الجسمية والجهة والرؤية ، فكانت أكثر منطقا مع نفسها من المدرسة المناهضة لها . وقد نزهت الله أن تكون أوامره ونواهيه غير جارية على أسس العقل فى التفرقة بين الخير والشر ، والحسن والقبيح ، والعدل والظلم . فالله يفعل الأصلح لعباده ، ولا يريد الشر لهم أو السفه . والعبد حر الإرادة قادر على اختيار أفعاله والقيام بها . ولذا فمن المعقول أن يثاب أو يعاقب على فعله مادام قد أراده مختارا . كذلك لا يجوز عقلا أن يكلف الله الناس بما لا يطيقون. وأخيرا ، رأى هؤلاء القوم أنه لا يجوز على الله أن يخلف وعده أو وعيده فيعاقب المؤمن ويثيب العاصى . كذلك قالوا بضرورة إرسال الرسل لطفا بالعباد ، وذلك لقصور العقل عن الاهتداء إلى جميع أوجه الخير والحق من تلقاء نفسه ؛ بينما كان يقول الأشعرية إنه من الجائز ألا يرسل الله الرسل .

إن تلك الآراء السابقة التى تجد ، دون ريب ، قبولا لدى العقل ، والتى لا تعدم أن تجد أدلة شرعية تشهد بصحتها ، هى آراء المعتزلة الذين يوصفون عادة وظلما بالمروق أو الزيغ ، أو الذين وصفهم الأشعرى ، فى الأقل ، بأنهم أهل كفر وزندقة . وتلك قضية أخرى يجب أن نعيد النظر فيها من جديد ؛ لأنها تسىء إلى أكبر مفكرى الإسلام ، فتسىء إلى الإسلام نفسه .

حـ — أما المدرسة الكلامية الثالثة فهى المدرسة الماتريدية التى أرادت أن تقرب بين المعتزلة والأشعرية ، وأن تطهر آراء الفرقة الأخيرة من الغلو الذى يشوه فكرتنا عن إرادة الله وعدله وحكمته . ويُظن عادة أن الأشعرية والماتريدية يمثلان فريق أهل السنة ، وأنهما فرسا رهان

يسيران جنبا إلى جنب فى هدم آراء المعتزلة المبتدعة . تلك هى الفكرة السائدة ، وليست كل الأفكار السائدة صادقة ؛ بل إن أضعف الآراء يبدو فى مظهر الحقائق المسلم بها كلما طال الزمن ، وغلبت روح التقليد التى تعوق صاحبها من البحث ، والتى تتيح له أن يزهى بآراء لا يفهمها ، وقد ينكرها إذا فهمها .

ولسنا من هؤلاء الذين يعرفون الحق بالرجال ، وإنما يعرفون الرجال بالحق ، أى أننا لا نسلم بصدق الرأى تقليدا ؛ بل عن سبيل الاقتناع ، فإذا بدا لنا فساد رأى نبهنا إليه ، ودعونا الناس إلى وجهة نظرنا . هذا إلى أنه إذا تبين لنا خطأنا فإنا أسرع الناس عودة عنه ورجوعا إلى الحق . أما فى هذه المسألة التى نحن بصددها فقد تبين لنا أن وجه الحق فيها ينحصر فى أن الماتريدية كانوا أقرب إلى المعتزلة ، وإلى روح الإسلام أيضاً ، من الأشعرية .

حقاً إنهم يتفقون مع الأشعرية فى مسائل قليلة ليست بالجوهرية . فمن ذلك أنهم ينهجون مثلهم منهجاً وسطاً بين العقليين والنقليين ، ولا يستنكر كل فريق منهما النظر فى العقائد . وهذا أمر يتفق معهم فيه المعتزلة إلى حد كبير . ثم يثبت الماتريدى الصفات الأزلية ، ويقول إنها زائدة على الذات مع إنكار التشبيه والتجسيم . ومع هذا ، فليس الاتفاق هنا كاملا : لأن الماتريدى يقول بقدم الصفات جميعها ، سواء أكانت صفات ذاتية أم صفات أفعال ؛ فى حين أن الأشعرى يقول بحدوث الصفات الأخيرة . وقد لاحظنا أن جميع المسائل التى يخالف فيها الأشعرية هى فى الواقع نفس المسائل التى يرتضى فيها رأى المعتزلة :

١ — من ذلك مسألة الحسن والقبيح . فالأشعرية تقول إنهما اعتباريان ، ويقول الماتريدى والمعتزلة إنهما ذاتيان .

٢ — ومن ذلك أيضاً أنه خالف الأشعرية فى إمكان سماع الكلام النفسى القديم لله تعالى، فأنكره الماتريدى كما فعل المعتزلة، وأجازه الأشاعرة.

٣ — ومن مسائل الخلاف مسألة قدرة العبد : ألها تأثير فى الفعل أم لا ؟ فالماتريدى والمعتزلة يقررون وجود هذا التأثير . أما الأشعرى فينص على أن قدرة العبد وإرادته لا أثر لهما فى الفعل .

٤ — كذلك قال المعتزلة والماتريدى إن للعبد قدرة تصلح للضدين ، بينما تقول الأشعرية : إن له قدرة لكل ضد على حدة .

٥ — وهو يوافق المعتزلة فى أن الله لم يخلق الخلق عبثاً ، وأن أفعاله لا تخلو من الحكمة . أما الأشعرية فيقولون إن الله يفعل ما يشاء ، ولا يقبح منه شىء ، ولا غرض لفعله ، وليس له غاية يقصدها . والحق أن فكرة الأشعرية عن الله هنا فى غاية القبح . ولذا فإن العقلاء من المسلمين من أمثال الماتريدى ومحمد عبده وغيرهما يميلون إلى رأى المعتزلة .

٨ — يرى الماتريدى رأى المعتزلة فى ضرورة تكليف الناس باتباع الشرائع ، وذلك لقصور العقل الإنسانى . أما الأشعرية ، الذين قد يستخدمون العقل أحياناً ، فإنهم يقولون هنا : يجوز لله ألا يكلف عباده . وليس الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة فى هذه المسألة إلا خلافاً لفظياً ، فإنهم يقولون بوجوب التكليف . أما هو فيعبر عن ذلك بقوله : لزوم التكليف . فهو أكثر منهم تأدباً .

٩ — تقول المعتزلة بعدم جواز خلف الوعد والوعيد ؛ إذ لو جاز ذلك ، لكان معناه أننا نقول بجواز الكذب والجور والسفه عليه سبحانه . وقد ترتب على هذا الخلاف بين المعتزلة والأشعرية فى مسألة تعذيب المؤمن وإثابة العاصى . فقال الأولون لا يجوز ذلك مطلقاً ، لأنه قبيح فى نظر العقل ؛ بينما ذهب الآخرون إلى إمكانه ، لأن ما يفعله الله لا يوصف

بالقبح أو الجور . أما الماتريدى فيرتضى رأى المعتزلة ويقول : ليس هذا من الجائز عقلا ولا شرعاً .

١٠ — يوافق المعتزلة أيضا فى مسألة الصلاح والأصلح ، وإن اختلف عنهم فى اختيار مصطلحات جديدة ، فقال بضرورة العدل والفضل منه تعالى رعاية لعباده . وهذا على نقيض ما يراه الأشعرية .

١١ — كذلك يوافق المعتزلة فى مسألة إرسال الرسل . فهؤلاء يقولون بوجوبها، وترى الأشعرية أن بعث الرسل جائز ، وليس بمحال ولا واجب. أما الماتريدى فيقصد إلى نفس المعنى الذى عبر عنه المعتزلة ، ولكنه يعبر عنه بصيغة أكثر تأدباً ، فيقول بضرورة إرسال الرسل .

١٢ — ونقطة أخرى ينصر فيها الماتريدى المعتزلة على الأشعرية،وهى مسألة المعجزات : أهى الدليل الأول ، أم هناك دليل أكثر قوة منها على صدق الرسول؟ أما الأشعرية فيرون أنها هى كل شىء ؛إذ يقول إمام الحرمين لادليل على صدق النبى غير المعجزة.لكن المعتزلة ومعهم الماتريدى يجعلون المعجزات فى الدرجة الثانية : ويجعلون المقام الأول لأخلاق الرسول وتعاليمه . وهذا هو الرأى الذى يرتضيه ابن رشد أيضاً .

ولو تتبعنا تفاصيل المذهبين لوجدنا أنهما يتفقان فى كثير من المسائل الفرعية . غير أن هذا يمكن أن يكون موضوعاً لبحث آخر . وقد رأينا ألا نستطرد إليه فى هـــذا الموطن الذى نعنى فيه بالأصول العامة ، لا بالتفاصيل الجزئية .

أما مسألة الخلاف الوحيدة الحقيقية ، بينه وبينهم ، فهى مسألة المنزلة بين المنزلتين : أى أيخلد صاحب الكبيرة فى النار أبداً أم يعفو الله عنه ؟ لقد قال المعتزلة إن المؤمن الذى يرتكب الكبيرة ليس كافرا وليس مؤمناً ؛ بل هو فى منزلة بين هاتين المنزلتين وجزاؤه النار ؛ وعذابه فيها أقل من

عذاب الكافرين . ويرى الماتريدى أنهم، بقولهم هذا، قد يئسوا من روح الله الذى قد يغفر لعباده كل شىء ما دون الإشراك به .[١] وينبنى الخلاف بين الماتريدى والمعتزلة هنا على رأى كل فريق فى الصلة بين الإيمان والعمل: هل العمل جزء متمم للإيمان أم لا ؟ فنى رأى المعتزلة أنه متمم له . وهذه نقطة خلاف حقيقية . أما أوجه الخلاف الأخرى فهى لفظية وشكلية . مثال ذلك مسألة رؤية الله فى اليوم الآخر . فإن الماتريدى يرجع فى آخر الأمر إلى رأى المعتزلة فيها . وفى مسألة الصفات الإلهية نراه يتأرجح بين رأى الأشعرية والمعتزلة ، ثم يضيق صدره بالبحث فى هذه المسألة ، فيعود إلى ما يقرب من رأى السلف ، ويقرر أنها صفات الله « ليس عن هذا مجاوزة » . والحق أن البحث فى مسألة الصفات الإلهية كان بحثا عقيما ، ينحصر أساس الاختلاف فيه فى أن أحد الفريقين يلتزم وجهة نظر إنسانية ، والآخر لا يلتزمها . فمن قال بتعدد الصفات سلك مسلك التشبيه ، ومن سوى بينها وبين الذات نهج منهج التنزيه . ومثل هذا القول يمكن أن يقال فى معظم أوجه الخلاف الثانوية بين الماتريدى والمعتزلة .

أما ابن رشد فقد استطاع تصحيح آراء المعتزلة ، وانتهى بأن برهن على جميع العقائد الإسلامية برهنة سليمة ، بحيث لم نأخذ عليه رأيه إلا فى مسألة واحدة التزم فيها ظاهر الشرع ، وخالف فيها معظم المتكلمين ، وهى مسألة الجهة بالنسبة إلى الله ، وهى فى الحق مشكلة غاية فى الدقة .

---

(١) هذا هو ماذهب اليه الإمام الغزالى فى كتابه القيم : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة

١٤ — تحقيق النص

كنا قد اعتمدنا فى تحقيق نص كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » فى طبعته الأولى ، على النسخ الآتية :

١ — مخطوط رقم ١٢٩ (حكمة) من المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية .

٢ — مخطوط رقم ١٣٣ (حكمة) من المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية .

٣ — نسخة نشرها « م . ج . موللر » بميونخ سنة ١٨٥٩ ، تحت عنوان Philosophie und Theologie Von Averroes (M. j . : Muller, 1859 .

لكن اهتدينا إلى مخطوط جديد مصور من مكتبة الاسكوريال تحت رقم ٦٣٢ (Escorial, cod. 632) . وقد رأينا أن نجعل المصورة المأخوذة عن هذا المخطوط أصلا فى التحقيق ، نظرا لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التى عثرنا عليها، وأكثرها دقة؛ وسنرمز إلى الصورة بالرمز «س»؛ فى حين سنرمز إلى المخطوط رقم ١٢٩ بالحرف « ا »، وإلى المخطوط رقم ١٣٣ بالحرف « ب » .

وصف مخطوط « س » من الاسكوريال :

قبل وصف هذا المخطوط، ينبغى أن أتقدم بشكرى الخالص إلى صديقى وزميلى الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة عين شمس ؛ فقد تفضل بأن مكننى من أخذ مصورة من ميكروفلم هذا المخطوط ، كما تكرم بأن أباح لكلية دار العلوم أن تأخذ ماشاءت من صور لميكروفلمات أخرى عديدة . ولذى لمدين

له بالشكر على هذه الأريحية العلمية التى تجاوزت شخصى إلى كلية دار العلوم .

ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى سنة ٧٢٤ هـ ، وهو مكتوب بخط أندلسى واضح ، ويمتاز بالدقة ، وهو يحتوى على فصل المقال ، وضميمة فى العلم ومناهج الأدلة ، ورسائل أخرى فى المنطق لابن رشد . أما الجزء الخاص بمناهج الأدلة فيشغل الصفحات من ٢١ إلى ٧٤ . وقد محى اسم ناسخه وهو ينتهى بهذه العبارة :

« كمل الكتاب بحمد الله تعالى وحسن عونه وتأييده ومنّه على يدى العبد الفقير إلى رحمة مولاة الراجى رحمته ومغفرته محمد ... لطف الله تعالى به بمنّه ورحمته ، وذلك بمدينة المريه ، حفظها الله تعالى ، صبيحة يوم الاثنين الثانى والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وعشرين وسبعمائة ، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وخير جليس فى الزمان كتاب ، حسبى الله ونعم الوكيل . »

مخطوط ١٢٩

مكتوب بخط عثمانى جميل ، كتبه عبد الله بن عثمان الذى كان قاضياً بالمدينة المنورة . وقد نسخه فى سنة ١٢٠٢ هـ وهو منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده ، وذلك فى أوائل ذى الحجة سنة ١١٣٥ .

وهو مخطوط ردىء لكثرة الزيادات فيه ، كما فى الورقات : ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٠ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١١ ؛ ولكثرة ما يسقط من جمله وفقراته ، كما فى ورقة ١٠١ إذ تسقط منها فقرة طويلة نجدها بعد ذلك فى ورقتى ١١٥ ، ١١٦ .

أما التصحيف فيه فلا يكاد يقع تحت حصر .

هذا إلى أن صاحب هذا المخطوط يتحامل على ابن رشد ، فيصفه بأنه من أتباع الباطنية ، وأنه لم يحارب الغزالى إلا لهذا السبب ، وهو أن الغزالى هاجم آراء الباطنية . وقد اعترف مستجى زاده برداءة هذا المخطوط فقال فى خاتمته بالحرف الواحد : « كان أصل هذه النسخة سقيما ، ثم ضم الكاتب تحريفات وتغييرات زائدة ، وصححتها بقدر الوسع والطوق ، مع غاية السقم والسخافة وبقاء شيء منها على حالها ، وكتبت على بعض المواضع فيها تعليقات على سبيل الارتجال بلا مراجعة كتاب . . . ولم يتفق لى التبييض والتنقيح لضيق الوقت عن ذلك . . . وأنا الفقير إليه سبحانه وتعالى عبد الله بن عثمان المعروف بمستجى زاده . . . »

مخطوط ١٣٣

وهو مكتوب بخط مغربى واضح ، ولا يعرف كاتبه ولا تاريخ كتابته ؛ إذ ليست هناك إشارة ما إلى هذين الأمرين . وهو فى ظننا أحدث عهداً من المخطوط السابق ، ويمتاز بالدقة البالغة . وقد اعتمدنا عليه اعتماداً كبيراً إلى جانب مخطوطة الأسكوريال ؛ فقد وجدناه مطابقاً لها وللنسخة التى حققها « موللر » .

النسخة المطبوعة بمصر

ليست دقيقة وتحتوى على أخطاء كثيرة ، وقد سقطت منها أجزاء ، كما هى الحال فى صفحات : ٨٣ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١٠٢ . وبها إلى جانب ذلك تصحيف كثير .

مناهج الأدلة فى عقائد الملة

لابن رشد

«كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة»

«وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل»

«من الشبه المزيغة والبدع المضلة»

[الفصل الأول]

[البرهنة على وجود الله]

٢١ / ا بسم الله الرحمن الرحيم . عونك اللهم يارب ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد رضى الله عنه ، ورحمه بمنه . [1]

وبعد حمد الله الذى اختص من يشاء بحكمته ، ووفقهم لفهم شريعته ، واتباع سنته ، وأطلعهم ، من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه / ، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته ، ٢٠ / د وتحريف المبطلين من أمته ، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به ؛ وصلواته التامة على أمين وحيه ، وخاتم رسله وعلى آله وأسرته ؛ فإنه لما كنا قد بينا قبل هذا ، فى قول أفردناه[2] ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا [3] هناك إن الشريعة قسمان : ظاهر

---

(١) يبدأ مخطوط «ب» ، رقم ١٣٣ « حكمة » المكتبة التيمورية هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين : قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضى الأعدل أبو الوليد محمد ابن أحمد بن رشد رضى الله عنه ورحمه . أما بعد »

أما فى مخطوط « » رقم ١٢٩ «حكمة» من المكتبة التيمورية فيبدأ الكلام بقوله : قال الفقية الأجل الأمجد القاضى الإمام الأوحد فضل الحكماء أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رضى الله عنه.

(٢) يشير ابن رشد هنا الى رسالته المسماة : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، وهى الرسالة التى يدلل فيها على وجوب موافقة العقل للشريعة الإسلامية من الوجهة النظرية .

(٣) فى « ا » ، « ب » : قلنا

ومؤول[١] وإن الظاهر منها هو[٢] فرض الجمهور ، وإن المؤول[٣] هو[٤] فرض العلماء ؛ وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال على رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » — فقد رأيت أن أفحص ، فى هذا الكتاب ، عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأتحرى[٥] ، فى ذلك كله ، مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، بحسب الجهد والاستطاعة ؛ فإن الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة : كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال . وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ؛ وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .

وأشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا أربعة : الطائفة التى تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتى تسمى بالمعتزلة[٦] ، والطائفة التى تسمى بالباطنية ، والطائفة التى تسمى بالحشوية .

٢٧ / ا وكل هذه / الطوائف قد اعتقدت فى الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها[٧] الشريعة الأولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة . وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتم الإيمان

---

(١) فى « س » : مأول
(٢) سقطت فى « ا » ، « ب »
(٣) فى « س » المأول
(٤) سقطت فى « ا » ، « ب »
(٥) فى « س » : وتحرى
(٦) فى « س » المعتزلة
(٧) فى « ا » : وزعم كل واحد منهم أن اعتقاده هو الشريعة الخ .

إلا بها ، وأتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل أصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده ، من قِبَل التأويل الذى ليس بصحيح .

وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور فى الله تبارك وتعالى[1] ، والطرق التى سلك بهم فى ذلك ، وذلك فى الكتاب[2] العزيز فلنبتدئ[3] من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى إلى وجود الصانع ؛ إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف. وقبل ذلك ،فينبغى أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول :

أما الفرقة التى تدعى بالحشوية فإنهم قالوا : إن طريق معرفة[4] وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيمانا ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل — وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق[5] التى نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قِبَلها إلى الإقرار به . وذلك أنه يظهر ، من غير ما آية /من كتاب الله تعالى[6] ، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » الآيات[7] ، ومثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات » إلى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى .

/٢٢

وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله ،

---

(١) فى «س» تبرك وتعالى
(٢) فى «س» : الكتب
(٣) فى «ا» ، «ب» : ونبدأ
(٤) فى «س» : معرفة طريق
(٥) فى «ا» : الطريقة
(٦) سقطت فى « ا ، ب »
(٧) فى « ا ، ب » : الآية

أعنى أن لا يصح إيمانه إلا من قِبَل وقوعه عن هذه الأدلة ، لكان النبى صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ؛ فإن العرب كلها[1] تعترف بوجود البارئ سبحانه . ولذلك قال تعالى : «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل[2] وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور . وهذا فهو أقل الوجود . فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك[3] وتعالى لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعية التى نبه الله عليها ، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها . وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد ، ٢٣/أ / طريقة معتاصة ، تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور . ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه.[4]

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم — كما يقولون — أن يكون له ولا بد فاعل محدِث . ولكن يعرض فى وجود هذا المحدِث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ؛ وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن

---

(١) فى «ا» : كانت كلها
(٢) فى «ا» : الطبع
(٣) فى «س» : تبرك وتعالى
(٤) سقطت فى كل من «ا» ، «ب»

نجعله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدِث ، وذلك المحدِث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما[1] كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ؛ اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ؛ وهم لايسلمون ذلك . فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث . وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل ، وحيناً لا يفعل ، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى . فيُسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية .

وما يقوله المتكلمون في جواب هذا ، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ، ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك ؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه، فكيفما كان فقد يلزمهم : إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة / أمور : ٢٣/أ إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هي للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل . وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فإن الفعل غير الفاعل ، وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل . وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهراً لانهاية له [إذ كان الحادث معدوماً دهراً لانهاية له][2] ، فهي لا تتعلق

(١) في «ب» وفي «س» وفي نسخة موللر : وإنما .

(٢) سقطت هذه الجملة من مخطوط «ب» .

بالمراد فى الوقت الذى اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ، وما لانهاية له لا ينقضى . فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضى دهر لانهاية له ، وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك . وأيضاً فإن الإرادة التى تتقدم المراد ، وتتعلق به بوقت مخصوص ، لابد أن يحدث فيها ، فى وقت إيجاد المراد ، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت؛ لأنه إن لم يكن فى المريد ، فى وقت الفعل ، حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الإرادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه ، فى ذلك الوقت ، أولى من عدمه ، إلى ما فى هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق .

وأيضاً فإن الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، أعنى / أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ، ولا هى مع هذا برهانية . فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور . ونحن ننبه على ذلك ههنا [1] بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التى سلكوا[2] فى ذلك طريقان : أحدهما ، وهو الأشهر الذى اعتمد عليه عامتهم ، ينبنى على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم : إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض ، أى لا تخلو منها ، والثانية أن الأعراض حادثة ، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث ، أعنى مالا يخلو من الحوادث هو حادث .

٢٤ / ا

فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض،

(١) سقطت فى كل من « ا » و « ب » .

(٢) فى « ا » : سلكوها .

فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة . وإن عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم ، وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً . والدلائل التى تستعملها الأشعرية فى إثباته هى خطبية[1] فى الأكثر . وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة ، من قِبَل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة . وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحدا بسيطاً . وإذا فسد الجسم فإليها ينحل . وإذا تركب فمنها يتركب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم/ من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة . فظنوا ٢٤/ب أن ما يلزم فى المنفصلة يلزم فى المتصلة . وذلك أن هذا إنما يصدق فى العدد[2] ، أعنى أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعنى الوحدات . وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك نقول فى الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول : إنه أكثر وأقل[3] . ونقول فى العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر . وعلى هذا القول ،فتكون الأشياء كلها أعدادا ، ولا يكون هناك عِظم متصل أصلا ، فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين ، أعنى الأعظام الثلاثة التى هى الخط والسطح والجسم . وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذى

(١) هكذا فى «س» ، «ا» ، «ب» ، ونسخة موللر : وفى طبعة مصر : خطابية .

(٢) فى هامش «س» توجد العبارة الآتية : انظر الفرق بين الكم المتصل والمنفصل .

(٣) فى ا ، ب : أو أقل .

يمكن أن يعرض[1] عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا ، وليس يمكن ذلك فى العدد .

لكن يعارض هذا أيضاً أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شىء منقسم أو إلى شىء غير منقسم . فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم ، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضاً فى هذا المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى غير نهاية كانت فى الشىء المتناهى أجزاء لانهاية لها . ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهى متناهية .

ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم أن يسألوا : إذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث ؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض ، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فإن من أصولهم أن الأعراض لاتفارق / الجواهر[2] . فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ، ولموجود ما . ٢٠ / ا

وأيضا فقد يسألون : إن كان الموجود يكون من غير عدم فبماذا يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم . وإن كان ذلك كذلك ، وكان فعل الفاعل لايتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ، فقد ينبغى أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود . وهذا هو الذى اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن فى العدم ذاتاً ما . وهؤلاء أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء .

فهذه الشكوك — كما ترى — ليس فى قوة صناعة الجدل حلها . فإذاً

---

(١) فى « ا » : يفرض .

(٢) سقطت من « س » .

يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور . فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه ، على ماسنبين من قولنا بعد .

* * *

وأما المقدمة الثانية،وهى القائلة إن جميع الأعراض محدثة ، فهى مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم . وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة ، وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد ، فى كليهما ، إلى الغائب . فإن كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب ، أعنى أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياساً على ماشاهدناه ، فقديجب أن يفعل ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوى ، وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد، الشكُّ فى حدوث/ ٢٠/ب أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه ؛ لأنه لم يُحس حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغى أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهى الطريق التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين . وهى طريق الخواص ، وهى التى خص الله به إبراهيم عليه السلام فى قوله : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين»؛ لأن الشك كله إنما هو فى الأجرام السماوية . وأكثر النظار انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة .

وأيضاً ،فإن الزمان من الأعراض ، ويعسر تصور حدوثه ؛ وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان . فإن تقدم عدم الشىء على الشىء لا يتصور إلا من قبل الزمان . وأيضاً ، فإن المكان الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له ، يعسر تصور حدوثه أيضاً ؛ لأنه إن كان خلاء — على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان — احتاج أن

يتقدم حدوثه — لمن فرض حادثاً — خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالتمكن[١] ، على الرأى الثانى ، لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج الجسم إلى جسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض إنما هى لازمة لمن يقول بقدم مايحس منها حادثاً ، أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . وذلك أنهم يقولون : إن الأعراض التى يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كامنة فى المحل الذى ظهرت فيه قبل أن تظهر . ٢/أ ثم يبطلون هذين / القسمين ، فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة . وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث ، لا مالا يظهر حدوثه ، ولا ما لا يشك فى أمره ، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية : من حركاتها وأشكالها ، وغير ذلك . فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطبي[٢] إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

* * *

وأما المقدمة الثالثة ، وهى القائلة إن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فهى مقدمة مشتركة الاسم ؛ وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين : أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث ، ويخلو من آحادها ، والمعنى الثانى مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه ، كأنك قلت : مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه . فأما هذا المفهوم الثانى فهو صادق ، أعنى ما لا يخلو عن عرض

---

(١) فى «ا» : التمكن

(٢) هكذا فى «س» ، «ا» ، «ب» ونسخة مولر .

مشار إليه ، وذلك العرض حادث ، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ؛ لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف[1] لا يمكن . وأما المفهوم الأول ، وهو الذى يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المحل ، أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ؛ لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد ، أعنى الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة وإما غير متضادة ؛ كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء فى العالم أنه يتكون واحد[2] بعد آخر . ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهى /هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها ٢٦/ب بأن بينوا ، فى زعمهم ، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع ، ألا يوجد منها فى المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدى إلى امتناع الموجود منها ، أعنى المشار إليه ؛ لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى ، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه ، أعنى المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوى ، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد.[3] ومثلوا لذلك برجل قال لرجل : « لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها » . فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا . وهذا التمثيل ليس بصحيح ؛ لأن فى هذا وضع مبدأ ونهاية ، ووضع ما بينهما غير متناه ؛ لأن قوله وقع فى زمان

---

(١) فى «س» : خلف . أما فى بقية النسخ فقد أخطأ النساخ وكتبوها : هذا خلو .

(٢) هكذا فى جميع النسخ .

(٣) هذا هو دليل الكندى أيضا على حدوث العالم : إذ يبنيه على القضية القائلة بأن غير المتناهى لا يمكن أن يتحقق كله بالفعل . فإذا كان العالم قديما فإن حركته فى اللحظة الحاضرة تسبق بما لا نهاية له ، وهذا مستحيل ، لأن الزمن اللامتناهى لا يمكن أن يتحقق فعلا .

محدود ، وإعطاؤه الدينار يقع أيضاً فى زمن[1] محدود . فاشترط هو أن يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين الزمان الذى تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها ، وهى التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها .

وأما قولهم «إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده» فليس صادقاً فى جميع الوجوه ؛ وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض ، توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة الاستقامة . فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يعرض / عنها ما ينهيها . مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب ، وإن كان ٢٧/ا غروب فقد كان شروق ، فإن كان شروق فقد كان شروق . وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطر فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم . وأما التى تكون على استقامة[2] مثل كون الإنسان من الإنسان ، وذلك الإنسان من إنسان آخر . فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ؛ لأنه[3] إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير . وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذى هو الأب ، وهو المصور له ، ويكون الأب إنما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع ، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له ، أن يفعل ، بآلات متبدلة ، أشخاص لا نهاية لها . وهذا كله ليس يظهر فى هذا الموضع . وإنما سقناه ليعرف أن ماتوهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً ، ولا هو من الأقاويل

---

(١) فى «ا» ، «ب» : زمان

(٢) فى «ا» ، «ب» : الاستقامة

(٣) فى «ا» ، «س» : ولأنه .

التى تليق بالجمهور ، أعنى البراهين البسيطة التى كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به . فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ، ولا شرعية .[١]

* * *

وأما الطريقة الثانية فهى التى استنبطها أبو المعالى فى رسالته المعروفة بالنظامية . ومبناها على مقدمتين : إحداهما أن العالم ، بجميع ما فيه ، جائز أن يكون على مقابل ماهو عليه [حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ، وأكبر مما هو][٢] ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى هو عليه ، / أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو[٣] عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية . والمقدمة الثانية : أن الجائز محدَث ، وله محدِث ، أى فاعل صيّره بأحد[٤] الجائزين أولى منه بالآخر . ٢٧/ب

فأما المقدمة الأولى فهى خطبية ، وفى بادىء الرأى . وهى أما فى بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه ، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها . وفى بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ؛ إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه ؛ إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان . ويشبه أن يكون ما يعرض للانسان ، فى أول الأمر ، عند

(١) فى المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط ا توجد زيادة قدرها ٥١ سطرا فى ورقات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وهى تعليق على المتن أدخله الناسخ فى صلب الكتاب .

(٢) سقط هذا الجزء فى المخطوط رقم ١٣٣ ، وهو مخطوط «ب»

(٣) فى «س» : هى

(٤) باحدى : فى جميع النسخ

النظر فى هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات ، أوجلها ، ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن هذا المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته . فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس فى المصنوع إلا شئ واجب ضرورى ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل ، إن لم يكن ضرورياً فيه . وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات/ شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع . فسبحان الخلاق العظيم. ٢٨/ ا

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية قد تصلح لإقناع الجميع . ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم . وإنما صارت مبطلة للحكمة ؛ لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشىء . وإذا لم تكن للشىء أسباب ضرورية تقتضى وجوده ، على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود ، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع ، دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون[1] فى الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمى[2] به نفسه حكيما ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك .

* * *

(١) فى « ب » وأى حكمة تكون   (٢) فى « س » سما .

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما ؛ وذلك أنه يرى أن كل موجود ما ، سوى الفاعل ، فهو ، إذا اعتبر بذاته ، ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول . وهذا قول فى غاية السقوط ؛ وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قِبَل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضرورى . فإن قيل إنما يعنى بقوله ممكنا باعتبار ذاته أى[1] / أنه متى تُوُهِّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو ، قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل . وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل . ولكن للحرص على الكلام معه فى الأشياء التى اخترعها هذا الرجل استجرّنا القول إلى ذكره ، فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : ٢٨/ب

وأما القضية الثانية ، وهى القائلة إن الجائز محدث ، فهى مقدمة غير بينة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء : فأجاز « أفلاطون » أن يكون شىء جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويص . ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان[2] ، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك [وتعالى][3] بعلمه ، وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

وأما أبو المعالى فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات : إحداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى ؛ والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا ؛ والثالثة أن الموجود عن

---

(١) غير موجودة فى « ب » .

(٢) انظر مناقشة ابن رشد لفكرة الممكن والواجب عند ابن سينا فى كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى » — الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ ص ١١١ ، وما بعدها .

(٣) سقطت فى مخطوط «ا» ومخطوط «ب»

الإرادة هو حادث . ثم بيّن أن الجائز يكون عن الإرادة ، أي عن فاعل مريد ، من قِبَل أنّ كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين ، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله ؛ بل تفعلهما . مثال ذلك أن السقمونيا[1] ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن مثلا دون التي في الأيسر . وأما الإرادة فهي التي تختص الشيء دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه في غير ذلك الموضع / من ذلك الخلاء[2] . فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة .

٢٦ / ا

والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة ، أو غير بينة بنفسها . ويلزم أيضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ؛ لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء .

وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بين . وذلك أن الإرادة التي بالفعل فهي مع فعل المراد نفسه ؛ لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن ؛ وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة . فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولا بد حادث [بالفعل] .[3] وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة ، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل ؛ إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل

(١) نبات يؤخذ صمغه ويجفف ، ويستخدم دواء في علاج الصفراء .

(٢) يريد بذلك أن العالم يمكن أن يحتل مكاناً في الفضاء مماثلا المكان الذي يوجد فيه الآن .

(٣) سقط في «ب» .

الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بيّن أنها ، إذا خرج مرادها ، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ؛ إذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذاً لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد .

والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور . ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ؛ بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودات][1] حادثة ؛ وذلك فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . » وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة ؛ بل الحق أن الشرع لم يصرح فى الإرادة لا بحدوث ولا بقدم ؛ لكون هذا من المتشابهات فى حق الأكثر . وليس بأيدى المتكلمين برهان قطعى على استحالة قيام إرادة حادثة فى موجود قديم ؛ لأن الأصل الذى يعولون عليه فى نفى قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التى بينا وهنها[2] ، وهى أن مالا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول فى الإرادة .

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية فى السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية [ولا طرقا شرعية يقينية .][3] وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة ، فى الكتاب العزيز ، على المعنى ، أعنى بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت ، فى الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما أن تكون يقينية . والثانى أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

* * *

(١) سقط هذا الجزء فى نسخة « س » .

(٢) فى « ا » ، « ب » وفى نسخة « مولر » : بيناها . (٣) سقطت فى « ب »

وأما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقا نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله ، وبغيره من الموجودات ، شيء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، ومثل قوله [تعالى] [1] : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى .

٣٠/أ ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا / وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً فى صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً فى ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط فى التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، وحث عليها فى جملتها حثاً ، أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل إن كانت نافعة فى النظرية فعلى الوجه الذى قلنا . وهذا بيّن عند من أنصف ، واعتبر الأمر بنفسه .

* * *

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

---

(١) لا توجد فى « س »

فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

قلنا : الطريق [1] التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها [2] . ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية / ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، ٣٠/ر مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان ؛ والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ، ضرورة ، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو فيه أيضاً ، وهو الأرض . وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء . وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

---

(١) ر ، ه ، ا « الطرق

(٢) ر ، ه ، ا « من أجله .

وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة . وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » الآية . فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً / أن ههنا موجداً للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم ، من قِبل حركاتها التي لا تفتر ، أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ، ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع من قبَل غيره ضرورة . ٣١ / ا

وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع فله مخترِع .

فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات . ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ، ليقف على الاختراع الحقيقي[1] في جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء . » وكذلك أيضاً من تتبع[2] معنى الحكمة في موجود موجود ، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق ، والغاية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتم .

---

(١) يقابل هنا ابن رشد بين الاختراع الحقيقي الذي هو من فعل الله ، والاختراع الإنساني الذي يتم في نطاق ما خلق الله .

(٢) في « س » : يتبع

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الأدلة فذلك بيّن لمن تأمل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى . وذلك أن الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التى تتضمن دلالة العناية / فقط فمثل قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً » ، إلى قوله « وجنات ألفافاً » ، ومثل قوله : « تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً » ، ومثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان إلى طعامه » الآية . ومثل هذا كثير فى القرآن . ٣١/ب

وأما الآيات التى تتضمن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : « فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق » ، ومثل قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت » الآية ، ومثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » . ومن هذا قوله تعالى ، حكاية عن قول إبراهيم : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض » إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى .

وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضاً ؛ بل هى الأكثر ، مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » ، إلى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » . فإن قوله « الذى خلقكم والذين من قبلكم » تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : « الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء » تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى :

« وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » ، وقوله تعالى : « الذين [يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم و] يتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هـذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ».[1] وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ، ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى/ . وإلى ٣٢ / ا هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر الإشارة بقوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » إلى قوله : « قالوا بلى شهدنا » . ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الإيمان به ، وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية ، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم » . ومن دلالة الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه فى قوله تبارك وتعالى : « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ،

(١) سقط هذا الجزء فى جميع النسخ انظر : سورة آل عمران . آية ١١٩ .

أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب . والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ؛ بل ومن قِبل / التعمق فى معرفة الشىء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها . فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ،وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التى عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع ، من جهة ماهو صانع ، من الذى لايعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط . وأما مثال الدهرية فى هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ؛ بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته . (١)

٣٢/ب

(١) يحتوى المخطوط « ا » على زيادة فى الورقة رقم ٢٦ . وهى فقرة مدسوسة على ابن رشد ، ولا موضع لها هنا ؛ إذ هى خاصة بمسألة الجسمية – وهل أثبتها القرآن أم نفاها .

[الفصل الثانى]

القول فى الوحدانية

فإن قيل : فإن كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية فى معرفة وجود الخالق سبحانه فما طريق وحدانيته الشرعية أيضاً ، وهى معرفة أنه لا إله إلا هو ، فإن هذا النفى هو معنى زائد على الإيجاب التى [١] تضمنت هذه الكلمة ، والإيجاب قد ثبت فى القول المتقدم ، فما يطلب بثبوت النفى ؟

قلنا : أما نفى الألوهية عن سواه فإن طريق الشرع فى ذلك هى الطريق التى نص عليها الله تعالى فى كتابه العزيز ، وذلك فى ثلاث آيات : إحداها قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، والثانية قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » ، والثالثة قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون [٢] إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا » .

١/٣٣ / فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة فى الفطر بالطبع ؛ وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل [٣] صاحبه ، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة ؛ لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد . فيجب ضرورة — إن فعلا معاً — أن تفسد المدينة الواحدة ؛ إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلا ، وذلك منتف فى صفة الآلهة . فإنه متى اجتمع فعلان من نوع

---

(١) هكذا فى جميع النسخ ماعدا « ا » ففيها : الذى .

(٢) فى س : تقولون : [illegible] .

(٣) فى نسخة مولر : غير فعل .

واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة[١] . [هذا][٢] معنى قوله سبحانه : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . »[٣]

وأما قوله : « إذاً لذهب كل إله بما خلق »[٤] فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يلزم فى الآلهة المختلفة الأفعال التى لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ، ألا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحداً وجب ألا يكون موجوداً عن آلهة متفننة[٥] الأفعال .

وأما قوله تعالى : « قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا »[٦] فهى كالآية الأولى ، أعنى أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود ، حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة . فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب ، أعنى لا يجتمعان فى النسبة إلى محل واحد ، كما لا يحلان فى محل واحد ، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل ، وإن كان الأمر / فى نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال الله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما . » فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانية . وإنما الفرق بين العلماء والجمهور فى هذا الدليل أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون

٣٣/ب

(١) فى « ا » زيادة وهى : « أو تمانع الفعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد فهذا الخ »
(٢) سقطت فى نسخة « س » .
(٣) الأنبياء : آية ٢٢ .
(٤) المؤمنون : آية ٩١ .
(٥) فى نسخة « س » متعينة .
(٦) الإسراء : آية ٤٢ .

أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك . ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى فى آخر الآية : « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً . »

وأما ما تتكلفه الأشعرية من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذى يسمونه دليل الممانعة(١) فشىء ليس يجرى مجرى [الأدلة الطبيعية والشرعية . أما كونه ليس يجرى مجرى](٢) الطبع فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهاناً . وأما كونه لا يجرى مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع . وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين فأكثر لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما أن يتم مرادهما جميعاً ، وإما ألا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر — قالوا ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما ، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجوداً ولا معدوما . ويستحيل أن يتم مرادهما معاً ، لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً . فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ، ويبطل مراد الآخر . فالذى بطلت إرادته عاجز ، والعاجز / ليس بإله . ٣٤ / ١

ووجه الضعف فى هذا الدليل أنه كما يجوز فى العقل أن يختلفا ، قياساً على المريدين فى الشاهد ، يجوز أن يتفقا ، وهو أليق بالآلهة من الخلاف ا وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين(٣) اتفقا على صنع مصنوع . وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما(٤) ، ولو اتفقا ، كانت

---

(١) فى « ا » التمانع .
(٢) سقط فى « ا »
(٣) فى س : الصانعين
(٤) فى نسخة س : أفعالهم

تتعاون لورودها على محل واحد ؛ إلا أن يقول قائل : فلعل هذا يفعل بعضاً والآخر بعضاً ، ولعلهما يفعلان على المداولة ، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور . والجواب فى هذا لمن يشكك من الجدليين فى هذا المعنى أن يقال : إن الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل ، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شىء . فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وكيفما كان تعاون الفعل . وأما التداول فهو نقص فى حق كل واحد منهما . والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين : فإذاً العالم واحد فالفاعل واحد . فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد . فإذاً ليس ينبغى أن يفهم من قوله تعالى : « ولعلا بعضهم على بعض » من جهة اختلاف الأفعال فقط ؛ بل ومن جهة اتفاقها . فإن الأفعال المتفقة تتعاون فى ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاون الأفعال المختلفة . وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلمون ، وإن كان قد يوجد فى كلام أبى المعالى شارة إلى هذا الذى قلناه .

وقد يدلك على أن الدليل الذى فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية أن المحال الذى أفضى إليه [دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه][1] الدليل المذكور فى الآية . وذلك أن المحال الذى أفضى إليه الدليل الذى زعموا أنه دليل الآية / هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قسموا الأمر ٣٤/ب إلى ثلاثة أقسام ، وليس فى الآية تقسيم . فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطى المنفصل ، ويعرفونه هم ، فى صناعتهم ، بدليل السبر والتقسيم . والدليل الذى فى الآية هو الذى يُعرَف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين .

---

(١) سقط فى « ب » .

وأيضاً ، فإن المحالات التى أفضى إليها دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ؛ وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم : إما لا موجوداً [ولا معدوماً ؛ وإما أن يكون موجوداً][1] معدوماً ؛ وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً . وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد . والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام ، وإنما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً فى وقت الوجود . فكأنه قال : « لو كان فيهما آلهة إلا الله » ، لوجد العالم فاسداً فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد .

فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود البارى سبحانه ، ونفى الإلهية عمن سواه . وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد ، [أعنى لا إله إلا الله ، فمن نطق بهذه الكلمة][2] ، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما . بهذه الطريق التى وصفنا ، فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته العقيدة الإسلامية . ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة ، وإن صدق بهذه الكلمة ، فهو مسلم مع المسلم الحقيقى باشتراك الاسم .

---

(١) سقط فى : « ا » .

(٢) سقط فى : « ا » .

الفصل الثالث

فى الصفات

١٣٥ / وأما الأوصاف التى صرح الكتاب العزيز بوصف / الصانع الموجد للعالم بها فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهى سبعة [١] : العلم ؛ والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام .

أما [٢] العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى : «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» ، ووجه الدلالة أن المصنوع يدل — من جهة الترتيب الذى فى أجزائه ، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع — أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالماً به . مثال ذلك أن الإنسان إذ نظر الى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف ، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء .

وهذه الصفة هى صفة قديمة ؛ إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتاً ما . لكن ليس ينبغى أن يتعمق فى هذا ، فيقال ما يقول المتكلمون[٣] : إنه يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم . فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث ، فى وقت عدمه وفى وقت وجوده ، علماً واحداً . وهذا أمر غير معقول ؛ إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود . ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا ، وتارة يوجد قوة ، وجب

(١) فى نسخة «س» : سبع

(٢) فى «ب» وفى «ا» وفى نسخة مولار : وأما .

(٣) فى س : يقوله

أن يكون العلم بالوجودَين مختلفاً ؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل . وهذا شيء لم يصرح به الشرع : بل الذى صرح به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها ، كما قال تعالى : « وما تسقط / من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين . » فينبغى أن يوضع فى الشرع أنه عالم بالشىء قبل أن يكون [على أنه سيكون ، وعالم بالشىء إذا كان على] (١) أنه قد كان ، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف فى وقت تلفه(٢) . وهذا هو الذى تقتضيه أصول الشرع . وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا المعنى .

٣٠/ب

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث ، والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث ؛ لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث . (٣) وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة . فإذاً الواجب أن تقَرّ هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ؛ فإن هذه بدعة فى الإسلام « وما كان ربك نسيا » (٤)

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم ؛ وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن من شرط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب . وما قالوه فى ذلك صواب .

---

(١) سقط فى « ب » (٢) فى نسخة س : « تلافه » (٣) فى « ا » : أنه حادث .

(٤) فى « ا » زيادة ، وهى : « والذى يقال للخواص أن العلم القديم لا يشبه العلم المحدث . وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم ؛ لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاث محال . فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها ، وانتفى التكييف ؛ إذ التكييف يوجب تشبيه العلم القديم بالعلم المحدث . »

وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له . وكذلك من شرطه أن يكون قادراً .

فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور ، أعنى الذين بلغوا مرتبة الجدل ؛ بل ينبغى أن يقال إنه مريد لكون الشيء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، كما / قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . » فإنه ليس عند الجمهور ، كما قلنا ، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للحادثات بإرادة قديمة ، إلا ما توهمه المتكلمون من [أن][1] الذى تقوم به الحوادث حادث .[2]

٣٦/ا

* * *

فإن قيل فصفة الكلام من أين تثبت له [قلنا ثبتت له] [3] من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه [أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه] [4] وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل . وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى ، أعنى الإنسان ، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى ! ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا وجب أن

---

(١) سقطت فى نسخة «س» (٢) فى مخطوط «ا» زيادة فى ورقة ٣٢. وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد . ولكن معناها يتفق مع آرائه بدليل قوله : « وإنما طور العلماء فى هذا المقام أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة ، لا يقال عنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث، ولا إرادة حادثة مثل التى فى الشاهد ؛ بل هى إرادة المقوت الإنسانية مقصرة عن تكيفها ، كما هى مقصرة عن تكييف سائر الصفات التى وصف بها نفسه ... »

(٣) سقط فى «ب» . (٤) سقط فى «ب» .

يكون هذا الفعل من الله تعالى ، فى نفس من اصطفى من عباده ، بوساطة ما إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظاً ولا بد مخلوقاً له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحياً ، أى بغير لفظ [يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ][1] يخلقه الله فى سمع المختص بكلامه سبحانه . وإلى هذه[2] الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء . » فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطب ، كما قال تبارك وتعالى : « فكان قاب قوسين أو أدنى / فأوحى إلى عبده ما أوحى . » و« من وراء حجاب » هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها [الله][3] فى نفس[4] الذى اصطفاه بكلامه . وهذا هو كلام حقيقى ، وهو الذى خص الله به موسى . ولذلك قال تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً . » وأما قوله : « أو يرسل رسولا »[5] فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذى يكون منه بواسطة الملك ، وقد يكون من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة[6] البراهين . وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

٣٦/ب

فقد تبين لك أن القرآن الذى هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه ، لا لبشر . وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن ، أعنى أن هذه الألفاظ هى فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن هى خلق الله . ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ، ولا يفهم كيف يقال فى القرآن إنه كلام الله . وأما الحروف التى فى

---

(١) أسقط فى « ا » (٢) فى نسخة س : هذا (٣) سقطت فى نسخة « س »
(٤) فى « ا » : سمع (٥) فى « ا » : فيوحى (٦) فى النسخ الأخرى : بواسطة

المصحف فإنما هى من صنعنا بإذن الله . وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله ، وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال إن القرآن مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق ، والحق هو الجمع بينهما .

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام ؛ لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه . ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم[1] الكلام بذاته ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاته ، فتكون ذاته محلا للحوادث . فقالوا المتكلم / ليس فاعلا للكلام . وإنما هى صفة قديمة لذاته ، كالعلم وغير ذلك . وهذا يصدق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على مافى النفس ، وهو اللفظ .

٣٧ / ا

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو مافعله المتكلم قالوا إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء إن القرآن مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل فليس من شرطه أن يقوم بفاعله . والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم . وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معاً ، أعنى كلام النفس واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به . فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه . فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائماً بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكرت كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، على مالاح لك من قولنا .

* * *

(١) فى نسخة س : يقول ، وهو تصحيف إذ يقول بعد قليل : فليس من شرطه أن يقوم بفاعله

وأما صفتا[1] السمع والبصر [فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قِبل أن السمع والبصر][2] يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان . فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر وعالماً بمدركات السمع ؛ إذ هي مصنوعات له . وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له . وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا بجميع[3] الإدراكات ؛ لأنه / من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له ، ٣٧/ب كما قال تعالى : « يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » ، وقال تعالى : « أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضركم » . فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ، ويسمى به ، هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك .

* * *

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات : هل هي الذات أم زائدة على الذات ، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية ؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا واحد وقديم . والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها — فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وهي صفات زائدة على الذات . فيقولون إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد . ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما ؛ لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها والصفات

---

(١) في «س» : صفة . (٢) سقط في «ب» (٣) في «ا» : لجميع .

قائمة بها، أو يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة. وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى فى هذا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة»، وإن قالوا أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضاً؛ لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة.

٢٨/أ وكذلك قول المعتزلة فى هذا / الجواب «إن الذات والصفات شىء واحد» هو أمر بعيد من المعارف الأول؛ بل يظن أنه مضادها. وذلك أنه يظن أنه من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم، إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينه، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو أن يضل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم.[1] وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول سبحانه؛ إذ ليس عندهم برهان، ولا عند المتكلمين، على نفى الجسمية عنه؛ إذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا فى صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك [وأن الذين[2] عندهم برهان على ذلك][3] هم العلماء.

ومن هذا الموضع زل النصارى. وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف وأنها جواهر، لا قائمة بغيرها؛ بل قائمة بنفسها كالذات، واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان: العلم والحياة. قالوا فالإله واحد

---

(١) يميل ابن رشد فى الواقع إلى رأى المعتزلة، وسوف يصرح به فى كتاب تهافت التهافت. انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد — القسم الثانى — الفصل الأول، الفقرة الثالثة من ص ١٣٨ إلى ص ١٤٨.

(٢) فى «س»: الذى (٣) سقط فى «ب».

من جهة ، ثلاثة من جهة ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحى وعالم : وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد . فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى [١] أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك ، ومذهب من رأى الكثرة ، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة [كثرة] [٢] قائمة بذاتها ، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع . وإذا كان هذا هكذا فإذاً الذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو مايصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل / الأمر فيها هذا التفصيل ؛ فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلا . وأعنى هنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية ، وسواء كان حصلت له صنعة الكلام أو لم تحصل له . فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ؛ إذ أعنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية . وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا . فقد تبين من هذا القول القدر الذى صرح به للجمهور من المعرفة فى هذا ، والطرق التى سلكت بهم فى ذلك . [٣]

٣٨/ب

---

(١) فى نسخة س : رأ . (٢) توجد فى نسخة «س» .

(٣) فى « ا » زيادة : « وأن الطرق التى سلك الناس فى هذه الأشياء وزعموا أنها من أصل الشرع ليست من أصل الشرع ؛ بل هى مسكوت عنه فى الشرع . »

الفصل الرابع

فى معرفة التنزيه

وإذ قد تقرر من هذا [١] المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه ، والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانياً ، والتى سلكها ثالثاً فى معرفة صفاته، والقدر الذى صرح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الأجناس ، وهو القدر الذى [إذا] [٢] زيد فيه أو نقص أو حرّف أو أوّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع — فقد بقى علينا أن نعرف أيضا الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقداراً ما صرح به من ذلك ، والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك . فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه .

فنقول : أما معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضاً فى غير ما آية من الكتاب العزيز ؛ وأبينها فى ذلك وأتمها قوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . وقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق » [٣] هى برهان قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » . وذلك / أنه ٣٩ / ا من المغروز فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون : إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئاً ، [أو على صفة غير شبيهه بصفة الذى لا يخلق شيئاً] [٤]

---

(١) فى نسخة «مولر» وفى طبعة مصر : هذه .

(٢) توجد فى مخطوط « ا » فقط .

(٣) فى « ا » زيادة وهى : « أفمن لا يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » والآية الأولى هى نتيجة ، وهذه الثانية برهانية ، أعنى أن قوله تعالى « أفمن يخلق كمن لا يخلق » برهان قوله : « ليس كمثله شىء » .

(٤) سقط فى «ب» .

وإلا كان من يخلق ليس بخالق . فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق، وإما موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق . وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى فى أشرف المخلوقات ههنا ، وهو الإنسان ، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك . وهذا هو معنى قوله عليه السلام « إن الله خلق آدم على صورته » .

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكان نفى المماثلة يفهم منه شيئان : أحدهما أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوق ، والثانى[1] أن توجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل — فلينظر فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين وما سكت عنه ، وما السبب الحكمى فى سكوته؟ فنقول : أما ما صرح الشرع به من نفى صفات المخلوق عنه فما كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص . فمنها الموت ، كما قال تبارك وتعالى : « وتوكل على الحى الذى لا يموت » ، ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به فى قوله تعالى: « لا تأخذه سنة ولا نوم » ، ومنها النسيان والخطأ ، كما قال تعالى : « [علمها عند ربى][2] فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى » ، والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورى . وذلك أن ما كان قريباً / ٣٩/ب من هذه من العلم الضرورى فهو الذى صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه ، وأما ما كان بعيداً عن المعارف الأول الضرورية فإنما نبه عليه ، بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس ، كما قال تعالى فى غير ما آية من الكتاب :

---

(١) فى جميع النسخ الأخرى : « الثانى » . (٢) سقط فى مخطوط « س » .

« ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ، مثل قوله تعالى : « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » ، ومثل قوله تعالى : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . فإن قيل : فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه ، أعني الدليل الشرعي ، قلنا : الدليل عليه ما ظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد . ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو لاختلت الموجودات . وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : « إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، [ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده »] (١) الآية ، وقال تعالى : « ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم » .

[القول في صفة الجسمية]

فإن قيل : فما تقول في صفة الجسمية : هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق أو هي من المسكوت عنها ، فنقول : إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها ، [وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها] (٢) ؛ وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز . وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله في صفة القدرة والإرادة ، وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ؛ إلا أنها في الخالق / أتم وجوداً . ولهذا صار كثير من أهل ٤٠ / أ

---

(١) سقط في « ا » (٢) سقط في « ا » .

الإسلام إلى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام . وعلى هذا الحنابلة ، وكثير من تبعهم .[١]

والواجب عندى فى هذه الصفة[٢] أن يُجرَى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات[٣] ، ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » ، وينهى عن هذا السؤال ؛ وذلك لثلاثة معان :

أحدها أن إدراك هذا المعنى[٤] ليس هو قريباً من المعروف بنفسه ، برتبة واحدة ، ولا رتبتين ولا ثلاث . وأنت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك . فإنهم قالوا إن الدليل على أنه ليس بجسم أنه قد تبين أن كل جسم محدث . وإذا سئلوا عن الطريق التى منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها من حدوث الأعراض ، وأن مالا يتعرى عن الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا إن هذه الطريق ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها . وأيضاً فإن ما يضعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه . فهذا هو السبب الأول فى أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

وأما السبب الثانى فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم . فإذا قيل لهم إن ههنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل

---

(١) توجد هنا زيادة فى نسخة « ا » ، وهى ركيكة ، وليست من أسلوب ابن رشد ، ولا تحتوى على معنى جديد .

(٢) فى « ا » زيادة هى : « قبل أن يصرح الفرق الضالة بإثباتها . »

(٣) هذا هو مذهب السلف (٤) فى « ا » زيادة هى : « أعنى أنه ليس بجسم الذى هو الحق »

المعدوم ، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا [١] الجسمية فى الطائفة / ٤٠/ب التى نفتها عنه سبحانه أنها ملشية ، واعتقد [٢] الذين نفوها [٣] فى المثبتة أنها مكثرة .

وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفى الجسم عرضت فى الشرع شكوك كثيرة ، مما يقال فى المعاد وغير ذلك . فمنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة . وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان : المعتزلة والأشعرية . فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية . وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، فعسر ذلك عليهم ، ولجأوا فى الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سنرشد إلى الوهن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية . ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة ، فى بادىء الرأى ، عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم ، فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحى نازل إليهم من السماء . وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه ، أعنى أن الكتاب العزيز نزل من السماء ، كما قال تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة مباركة » ، وانبنى نزول الوحى من السماء على أن الله فى السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء ، وتصعد إليها ، كما قال تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح » ، وقال تعالى : تعرج الملائكة والروح إليه » ، وبالجملة جميع الأشياء التى تلزم القائلين بنفى الجهة ، على ما سنذكره بعد عند التكلم فى الجهة . ومنها أنه إذا صرح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة . فإذا صرح بنفى هذا عسر ما جاء فى صفة الحشر ، من أن البارىء يطلع على أهل الحشر ، وأنه الذى يتولى حسابهم ، كما قال تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا » ،

---

(١) فى « ا » التى أثبتت (٢) فى « س » : ا[illegible] ا

(٣) فى « ا » اعتقدوا التى نفتها .

وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب
إليه منه إلى أمر الحشر مع أن ماجاء / في الحشر متواتر في الشرع . ‏/ ١٤١ ا

فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر؛
فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . وأما إذا
أولت فإنما يؤول الأمر فيها إلى أحد أمرين : إما أن يسلط التأويل على
هذه وأشباه هذه في الشريعة ، فتتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة
المقصودة منها ؛ وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات . [وهذا كله
بطال للشريعة ومحولها من النفوس ، من غير أن يشعر الفاعل لذلك
بعظيم ما جناه على الشريعة] [٢] ، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج
بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية ؛ بل الظواهر الشرعية
أقنع منها ، أعني أن التصديق بها أكثر . وأنت تتبين ذلك من قولنا في
البرهان الذي بنوا عليه نفي [الجسمية . وكذلك تبين ذلك في البرهان
الذي بنوا عليه نفي] [٣] الجهة ، على ما سنقوله بعد .

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة [للجمهور ،
أن لمكان انتفاء هذه الصفة] [٤] عن النفس ، أعني الجسمية ، لم يصرح
الشرع للجمهور بما هي النفس ، فقال في الكتاب العزيز : « ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ، وذلك
أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم .
ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل ،
صلى الله عليه وسلم ، في محاجة الكافر ، حين قال له : « ربي الذي يحيي ويميت
قال أنا أحيي وأميت » الآية ؛ لأنه كان يكتفي بأن يقول له : أنت جسم

(١) في « ا » وفي نسخة « مولر » : وكذلك . (٢) سقط في « ا » .
(٣) سقط في « ب » (٤) سقط في « ب »

والله ليس بجسم ؛ لأن كل جسم محدث ، كما تقول الأشعرية . وكذلك كان يكتفى موسى ، عليه السلام ، عند محاجته لفرعون فى دعواه الإلهية . (١)
وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجال / فى إرشاد المؤمنين ٤١/ب
إلى كذب مايدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم ؛ بل قال عليه السلام [فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية](٢) : « إن ربكم ليس بأعور » . فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفى ، عند كل أحد ، وجودها ، ببديهة العقل ، فى البارئ سبحانه .(٣)

فهذه كلها ، كما تراه ، بدع حادثة فى الإسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها . -

فإن قال قائل : فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا فى جواب ما هو ؟ فإن هذا السؤال طبيعى للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه ؛ ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به ، أنه لا ماهية له ؛ لأن مالا ماهية له لا ذات له .

قلنا الجواب فى ذلك أن يجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم : إنه نور . فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز ، على جهة مايوصف الشىء بالصفة التى هى ذاته ، فقال تعالى : « الله نور السموات والأرض . » وبهذا الوصف وصفه النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث الثابت . فإنه جاء إنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ قال نورانى أراه . وفى حديث الإسراء أنه لما قرب ، صلى الله عليه وسلم ، من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها وإليه سبحانه . (٤)

---

(١) فى « ا » : الألوهية (٢) توجد هذه الزيادة فى نسخة الأسكوريال .
(٣) زيادة فى « ا » : « وكذلك كان يكتفى بنفى الجسمية فى عجل بنى إسرائيل . » .
(٤) هكذا فى « ا » . أما بقية النسخ فجاء فيها « أولية سبحانه . »

وفى كتاب مسلم : إن لله حجاباً من نور لو كشف لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره . وفى بعض روايات هذا الحديث « سبعين حجاباً من نور » . وينبغى أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق / سبحانه ؛ ٤٢/أ لأنه يجتمع [فيه] [1] أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود[2] عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس ، والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل لهم به [3] أشرف الموجودات . وههنا أيضاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً ، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم ، عند النظر إليه بالعقل ، هى حال الأبصار عند النظر إلى الشمس ؛ بل حال عيون الخفافيش . وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس ، وحقاً . وأيضاً فإن الله سبحانه وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أعنى أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها ، فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى الميعاد .

فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذى فى هذه الشريعة ، فى هذه الصفة ، وما حدث فى ذلك من البدعة . وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن فى الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهى النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم . فلما حجبوا عن معرفة اليقين [4] علمنا أنهم

---

(١) سقط فى « ا » .
(٢) فى « س » وفى نسخة مولر . الوجود .
(٣) فى « ب » وفى نسخة مولر : يمثل به .
(٤) فى « ا » : النفس .

حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه[1]

القول فى الجهة

وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، من أول الأمر ، يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم / على نفيها متأخرو الأشعرية ، كأبى ٤٢/ب المعالى ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى[2] : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، ومثل قوله : « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » ، ومثل قوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح إليه » الآية ، ومثل قوله تعالى : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور » ، إلى غير ذلك من الآيات ، التى إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا ،[3] وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً ؛ لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان الإسراء بالنبى صلى الله عليه وسلم ، حتى قرب من سدرة المنتهى . وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة فى السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية .

---

(١) توجد « ا » زيادة فى ورقة ٤٦ ، وهى مأخوذة من كلام سابق فى ورقة ٢١ ، وهى ثمانية عشر سطراً .

(٢) زيادة فى مخطوط « ا » : الرحمن على العرش استوى » ومثل قوله تعالى : « وسع كرسيه السموات والأرض » ومثل قوله تعالى » الخ .

(٣) فى س : مأولا .

ونحن نقول إن هذا كله غير لازم ؛ فإن الجهة غير المكان . وذلك أن الجهة هى : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به ، وهى ستة ، وبهذا نقول إن للحيوان فوق وأسفل ، ويميناً وشمالا ، وأمام وخلف ؛ وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلا . وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهى له مكان ، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضاً مكان للهواء . وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له . وأما سطح الفلك الخارجى فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم / ؛ لأنه لو كان [1] كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية . فاذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ؛ لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم . فإذاً إن قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم .

٤٣ / ا

وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبين ، فى العلوم النظرية ، امتناعه ؛ لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى طولا وعرضاً وعمقاً . لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً . وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة فى غير جسم . وذلك أن الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولابد . ولكنه قيل فى الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس هو بمكان ولا يحويه زمان : وذلك أن كل ما يحويه

(١) طبعة مصر : ذلك كذلك .

الزمان والمكان فاسد . فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن . وقد تبين هذا المعنى مما أقوله . وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من[١] المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود أعنى أنه يقال إنه موجود ، أى فى الوجود ؛ إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود فى العدم - فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف ، وهو السموات . ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى : « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . » / وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم .[٢] ٤٣/ب

فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع ، وانبنى[٣] عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى ، مع نفى الجسمية ، هو أنه ليس فى الشاهد مثال له . فهو بعينه السبب فى أن لم يصرح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه ؛ لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد ، مثل العلم ؛ فإنه لما كان فى الشاهد شرطاً فى وجوده كان شرطاً فى وجود الصانع الغائب . وأما متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته ، إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يضرب لهم مثالا من الشاهد ، إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته فى سعادتهم ، وإن لم يكن ذلك

---

(١) فى « ا » : كان .

(٢) يحتوى مخطوط « ا » على زيادة ٩ أسطر فى ورقة ٦٤ . وفى رأينا أنها من ناسخ المخطوط ، لأنها تشير إلى رأى الباطنية ، وابن رشد ليس من هذه الطائفة .

(٣) فى س، : انبنا .

المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه . مثل كثير مما جاء فى أحوال المعاد .

والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها ، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يمتثل فى هذا كله فعل الشرع ، وإلا يتأول[١] مالم يصرح الشرع بتأويله.[٢]

والناس فى هذه الأشياء فى الشرع على ثلاث رتب : صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى ، وخاصة متى تركت هذه الأشياء على ظاهرها فى الشرع . وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور .[٣] وصنف عرضت لهم فى هذه الأشياء شكوك ، ولم يقدروا على حلها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء ،وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقهم التشابه فى الشرع ،وهم الذين ذمهم / الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغى أن يفهم التشابه . ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثل ما يعرض لخبز البر مثلا ، الذى هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان ، أن يكون لأقل الأبدان ضارا ، وهو نافع للأكثر . وكذلك التعليم الشرعى هو نافع للأكثر ، وربما ضر بالأقل . ولهذا الإشارة بقوله تعالى : « وما يضل به إلا الفاسقين . »

١٤٠/أ

لكن هذا إنما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الأقل منها والأقل من الناس . وأكثر ذلك هى الآيات التى تتضمن الإعلام عن أشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد . فيعبّر عنها بالشاهد الذى هو أقرب الموجودات إليها ، وأكثرها شبهاً بها . فيعرض لبعض الناس

---

(١) فى ا ، ب : وإلا فيتؤول .

(٢) توجد فى «ا» زيادة من الناسخ ، وفيها يستشهد بما قاله الإمام المهدى ! !

(٣) فى « ا » : « وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء . وهم الراسخون فى العلم، وهم الأقل من الناس .

أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه ، فتلزمه الحيرة والشك ، وهو الذى يسمى متشابها فى الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور ، وهم صنفا الناس بالحقيقة ؛ لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء . وأما أولئك فرضى . والمرضى هم الأقل . ولذلك قال تعالى : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » . وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام] .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره ، وقالوا إن هذا التأويل ليس هو المقصود به ، وإنما أتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم . ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ؛ بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان : فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال [فيما][1] ليس بمتشابه إنه متشابه . ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه ، وقال لجميع الناس إن فرضكم هو/ اعتقاد هذا التأويل ، مثل ماقالوه فى آية الاستواء على العرش ، ٤٤/ب وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه .

وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان . ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها ، وعملهم عنها . فإن [المقصود][2] الأول بالعلم فى حق الجمهور إنما هو العمل . فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر . وأما المقصود بالعلم فى حق العلماء فهوا الأمران جميعاً ، أعنى العلم والعمل]

* * *

ومثال من أوّل شيئاً من الشرع ، وزعم أن ما أوله هو ما قصده الشرع ، وصرّح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى إلى دواء قد ركبه

---

(١) سقط فى « ب » . (٢) سقط فى « ب » .

طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس ، فزعم أن بعض تلك الأدوية التى صرح باسمه الطبيب الأول فى ذلك الدواء العام المنفعة المركب لم يُرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى اللسان أن يُدل بذلك الإسم عليه ، وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة . فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم ، وجعل فيه بدله الدواء الذى ظن أنه الذى قصده الطبيب . وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول . فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه هذا المتأول . ففسدت به أمزجة كثير من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب ، فراموا إصلاحه ، بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول ، فجاء ثالث فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى ، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين . فجاء متأول رابع / ، فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة ، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة . فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى ، حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب فى حق أكثر الناس . وهذه هى حال الفرقة[1] الحادثة فى هذه الطريقة[2] مع الشريعة ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت

٤/أ

---

(١) فى « ا » : الفرق (٢) فى « س » : العربية

أنه الذى قصده صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبعد جداً عن موضعه الأول .

ولما علم صاحب الشرع، صلى الله عليه وسلم، أن مثل هذا يعرض ، ولا بد ، فى شريعته قال : «ستفترق أمتى على اثنتين وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة» ، يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ، ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس . وأنت إذا تأملت ما فى[1] هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح .

وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم . ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد[2] فطم الوادى على القرى . وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور ، وبآراء الحكماء ، على ما أداه إليه فهمه ، وذلك فى كتابه الذى سماه «بالمقاصد»[3] . فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم . ثم وضع كتابه المعروف «بتهافت الفلاسفة» ، فكفرهم فيه فى مسائل ثلاث من جهة خرقهم فيها الإجماع كما زعم ، وبدعهم فى المسائل ، وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . ثم قال فى كتابه المعروف «بجواهر القرآن» : إن الذى أثبته فى كتاب «التهافت» هى أقاويل جدلية ، / وإن الحق إنما أثبته فى «المضنون به على غير أهله» . ٤٠/ب ثم جاء فى كتابه المعروف «بمشكاة الأنوار»[4] فذكر فيه مراتب العارفين

---

(١) فى « ا » : ما عرض فى (٢) أبو حامد الغزالى .

(٣) مقاصد الفلاسفة .

(٤) يبدو فى هذا الكتاب طابع التلفيق ، وفيه فقرات تشبه أن تكون إسماعيلية ، مما يدعونا الى الشك فى نسبته إلى الغزالى .

بالله ، فقال إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى ، وهو الذى صدر عنه هذا المحرّك . وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الإلهية [1] ، وهو قد قال [2] فى غير ما موضع : إن علومهم الإلهية هى تخمينات بخلاف الأمر فى سائر علومهم . وأما فى كتاب « المنقذ من الضلال » [3] فانحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة هى من جنس مراتب الأنبياء فى العلم . وكذلك صرح بذلك بعينه فى كتابه الذى سماه « بكيمياء السعادة » . فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين : فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة . وهذا كله خطأ ؛ بل ينبغى أن يقر الشرع على ظاهره ، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها . وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعنى أن يصرح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها ؛ لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع . فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً ، أعنى بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين . أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذى لا يجب الإفصاح به . وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضاً بمعان لا يجب أن يصرح بها إلا فى كتب البرهان . وأما حفظه للأمرين فلأن كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل بينها . وأكد هذا المعنى / بأن عرّف ٤٦ / ا

(١) والواقع أن الغزالى قد أرتضى إلى حد كبير ، فكرة الفيض ، كما كان يعرضها الفارابى وابن سينا .

(٢) فى « ا » : وقد قال .

(٣) فى « ا » وأما فى كتابه الذى سماه بالمنقذ الخ .

وجه الجمع بينهما ، وذلك فى كتابه الذى سماه « التفرقة بين الإسلام والزندقة . » وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات ، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر ، وإن خرق الإجماع فى التأويل . فإذاً ما فعل من هذه الأشياء فهو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه ،ولهما [١] بوجه . وهذا الذى فعله هذا الرجل إذا فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً ، أى الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة . وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما .

والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور . وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها ، من الذين ينتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرّف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعنى لا على كنه الشريعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى إما مبتدع فى الشريعة لا من أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها ، كما عرض فى مسألة علم الجزئيات [٢] وفى غيرها من المسائل . ولهذا المعنى اضطررنا نحن ، فى هذا الكتاب ، أن نعرف أصول الشريعة . فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أوّل فيها . وكذلك الرأى الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة [٣] يعرف أن السبب فى ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة .

---

(١) فى « ا » ونافع لهما بوجه .

(٢) انظر حل ابن رشد لمشكلة العلم الإلهى الخاص بالأشياء الجزئية فى كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد . ط . الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) فى «ا» زيادة : فى شىء .

ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول ، أعنى « فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة . »(١)

[مسألة الرؤية]

/ وإذا قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : إن الذى بقى علينا ٤٦/ب من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية ، فإنه قد يظن أن هذه المسألة هى ، بوجه ما ، داخلة فى الجزء المقدم (٢) لقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار . » ولذلك أنكرها المعتزلة ، وردت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها . فشنع الأمر عليهم . وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ، ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفى الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ؛ إذ كل مرئى فى جهة من الرائى . فاضطروا ، لهذا المعنى ، لرد الشرع المنقول ، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد لا توجب العلم ، مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعنى قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار »

وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ، فعسر ذلك عليهم ، ولجأوا فى ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة ، أعنى الحجج التى توهم أنها حجج(٣) وهى كاذبة . وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس ، أعنى أنه كما يوجد فى الناس الفاضل التام الفضيلة ، ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل ،

---

(١) كتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

(٢) في « ا » : المتقدم .

(٣) فى « ا » أنه صحيح .

ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل ، وليس بفاضل ، وهو المرائى ، كذلك الأمر فى الحجج ، أعنى أن منها ما هو فى غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجج مرائية ، وهى التى توهم أنها يقين ، وهى كاذبة . والأقاويل التى سلكتها الأشعرية فى هذه المسألة منها أقاويل فى دفع / دليل المعتزلة . ومنها أقاويل لهم فى إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال .

٤٢/ا

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة « أن كل مرئى فهو من جهة من الرائى » فنهم من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد ، لا حكم الغائب ، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ، وإنه جائز أن يرى الإنسان [ما ليس فى جهة إذا كان جائزاً أن يرى الإنسان] (١) بالقوة المبصرة نفسها دون عين — وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع البصر ، (٢) فإن العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة أعنى فى مكان . وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ، ولا فى جهة فقط ؛ بل وفى جهة ما مخصوصة . ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى ؛ بل بأوضاع محدودة ، وشروط محدودة أيضاً . وهى ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر ، وكون المبصَر ذا ألوان ضرورة . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الإبصار هو رد الأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة . وقد قال القوم ، أعنى الأشعرية ، إن أحد المواضع التى يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا أن كل عالم حى ، لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطاً فى وجود العالم . وإن كان ذلك قلنا لهم : وكذلك يظهر ، فى

---

(١) سقط فى « ب » .   (٢) فى « ب » : مع إدراك البصر .

الشاهد ، أن هذه الأشياء هى شروط فى الرؤية ، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد ، على أصلكم .

وقد رام أبو حامد ، فى كتابه المعروف « بالمقاصد » أن يعاند هذه المقدمة ، أعنى أن كل مرئى فى جهة من الرائى ، بأن الإنسان يبصر / ذاته ٤٧/ب فى المرآة ، وأن ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة . وذلك أنه لما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته ليست تحل فى الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته فى غير جهة — وهذه مغالطة . فإن الذى يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه هو فى جهة ؛ إذ كان الخيال فى المرآة ، والمرآة فى جهة .

وأما حجتهم التى أتوا بها فى إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عندهم فى ذلك حجتان : إحداهما ، وهى الأشهر عندهم ، ما يقولونه من أن الشىء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملوّن ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عددوا جهات أخر غير هذه للموجود[1] ثم يقولون : وباطل أن يرى من قِبَل أنه جسم ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى[2] اللون ، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ؛ إذ لو كان ذلك لما رئى الجسم . [قالوا][3] وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التى تُتَوّهم فى هذا الباب فلم يبق أن يرى الشىء إلا من قِبَل أنه أنه موجود — والمغالطة فى هذا القول بينة ؛ فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قِبَل المرئى بذاته . وهذه هى حال اللون والجسم . فإن اللون مرئى بذاته ، والجسم مرئى من قِبَل اللون . ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبصَر ، ولو كان الشىء إنما يرى من حيث هو موجود

---

(١) فى « ا » : الموجودة .

(٢) فى « ا » ورقة ٩٥ : زيادة هى : « لما رئى ما هو غير جسم . وبطل أن يرى من قبل أنه لون ؛ إذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون ، وباطل أن يرى الخ

(٣) توجد فى نسخة الإسكوريال .

فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة . وهذه كلها خلاف ما يعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة ، وما أشبهها ، أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى ؛ وهذا كله خروج عن الطبع ، وعما يمكن أن يعقله إنسان . فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه / غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً . والذين يقولون إن الصوت ممكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب أن يسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر ؟ فلا بد من أن يقولوا : هو قوة تدرك بها المرئيات : الألوان وغيرها ، ثم يقال لهم ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك [بها][1] الأصوات . فإذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فإن قالوا : سمع فقط فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان . وإن قالوا : بصر فقط فليس يدرك الأصوات . وإذا لم يكن بصراً فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعاً فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معاً . وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات . وهذا شيء ـ فيما أحسبه ـ يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه . وهو رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة .

وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهي هذه الطريقة ، وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات

٤٨ / ا

(١) توجد في « س » وفي نسخة مولر .

بعضها من بعض هى (١) أحوال ليست بذوات؛ فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذات. والذات هى نفس الوجود المشترك لجميع الموجودات. فإذاً الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود. وهذا كله فى غاية الفساد.

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذى تشترك فيه؛ ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس، لا فى البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن/تكون ٤٨/ب مدارك المحسوسات بالجنس واحداً. فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر. وهذا كله غاية فى الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة فى هذا هو أن ما يدرَك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته. ولولا النشأ على هذه الأقاويل، وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتى ألجات القائمين بنصرتها، فى زعمهم، إلى مثل هذه الأقوال الهجينة، التى هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية، هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفى الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجتمع فى اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم، وأنه مرئى بالأبصار؛ لأن مدارك الحواس هى فى الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت. وهذا أيضاً لا يليق

---

(١) ل «ب»: وهى.

الإفصاح به للجمهور . وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل ؛ بل ما لا يتخيلون هم عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم،عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخيل ، مثل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه .

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا ؛ بل لما كان أرفع / الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم (ح٤ / ا) المثال به ؛ إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل . وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعانى الموجودة فى المعاد ، أعنى أن تلك المعانى مثلث لهم بأمور متخيلة محسوسة . فإذاً متى أخذ الشرع فى أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ؛ لأنه إذا قيل له : إنه نور وإن له حجاباً من نور ، كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين يرونه فى الآخرة ، كما ترى الشمس ،لم يعرض فى هذا كله شك ولا شبهة فى حق الجمهور ، ولا فى حق العلماء ؛ وذلك أنه قد تبرهن[1] عند العلماء[2] أن تلك الحال مزيد علم ؛ لكن متى صرّح لهم به، أعنى الجمهور ، انبطلت[3] عندهم الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها . فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك

---

(١) فى « ا » برهن . (٢) فى « ب » : عند أهل العلماء .
(٣) فى « ا » : بطلت .

المعانى أنفسها التى ضرب مثالاتها[1] للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع فى نحو التعليم الذى خص به صنفاً صنفاً من الناس ، وإلا يخالط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه السلام : « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم . » ومن جعل الناس شرعا واحداً فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحداً فى عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول .

فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر ، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره فى حق الله / تبارك وتعالى . أعنى إذا ٤٩/ب لم يصرح فيه بنفى الجسمية ولا بإثباتها — وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى أن نسير إلى الجزء الذى يتضمن معرفة [أفعال][2] الله تبارك وتعالى ، وهو الفن الخامس من هذه الفنون ، وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه .

---

(١) فى « ا » : مثالاتها

(٢) سقطت فى « س »

[الفصل الخامس]

[فى معرفة أفعال الله]

الفن الخامس[١] فى معرفة الأفعال . ونذكر فى هذا الفن[٢] خمس مسائل فقط هى الأصول التى عليها يدور كل ما فى هذا الباب .

المسألة الأولى : فى إثبات خلق العالم .

الثانية : بعث الرسل .[٣]

الثالثة : فى القضاء والقدر .

الرابعة : فى التجوير والتعديل .

الخامسة : فى المعاد .

---

(١) فى «ا» : الفصل .

(٢) فى «ا» وفى نسخة مولر، وفى نسخة «س» ، و «ب» : الباب

(٣) فى «ا» : فى « ب » ونسخة مولر = الرسول

المسألة[١] الأولى

فى حدوث العالم

اعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى، ومخترَع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. فالطريق[٢] التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية. فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هى من الطرق العامة المشتركة للجميع، وهى الطرق البسيطة، أعنى بالبسيطة القليلة المقدمات التى نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التى تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التى تنبنى على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعنى البسيطة، وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه. وكذلك أيضاً لا يعرّف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال فى الشاهد. و[ما][٣] كانت الحاجه إلى تعريف الجمهور به وكيدة مثّل ذلك / بأقرب الأشياء شبهاً به، ١/٥٠ كالحال فى أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته فى هذا الجنس عرّفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى فى الروح.

وإذ[٤] قد تقرر لنا هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور حدوثَ العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. وواجب، إن كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد، أن يكون

(١) سقط فى «ا»

(٢) فى «ا»: الطرق

(٣) سقطت فى «س»

(٤) فى كل من «ا» و «ب»: إذا

الشرع استعمل ، فى تمثيل ذلك ، حدوث الأشياء المشاهدة .

فأما الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى[١] فإنه إذا تؤملت الآيات التى تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق[٢] ، هى طريق العناية ، وهى إحدى الطرق التى قلنا بأنها الدالة على وجود الخالق تعالى[٣] . وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شىء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى الشىء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف[٤] أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، أو بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة — علم ، على القطع ، أن لذلك الشىء صانعاً صنعه ، ولذلك وافق [شكله][٥] ووضعه وقدره تلك المنفعة ؛ وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق . مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجراً موجوداً على الأرض ، فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس ، ووجد أيضاً وضعه كذلك وقدره ، علم أن ذلك [الحجر][٦] إنما صنعه صانع ، وهو الذى وضعه كذلك وقدّره فى ذلك المكان . وأما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وضعه فى ذلك المكان ، ووجوده بصفة ما ، هو بالاتفاق ، ومن غير أن يجعله هنالك / فاعل[٧] .   ٥٠/ب

كذلك الأمر فى العالم كله ؛ فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب ، التى هى سبب الأزمنة الأربعة[٨] ، وسبب الليل والنهار ،

---

(١) فى «ا» : لله تعالى
(٢) فى «ا» : الطريق .
(٣) فى «ا» : سبحانه
(٤) فى «ا» : يعرف .
(٥) سقط فى «ا»
(٦) سقط فى «ا»
(٧) فى «س» : الأربع
(٨) فى س : جاعل

وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا(١) للحيوانات المائية، والهواء(٢) للحيونات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا — علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات، باتفاق؛ بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع؛ بل عن الاتفاق.

فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بها عند الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا، والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقاً، في جميع أجزائه، لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين، بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: «ألم نجعل / الأرض مهاداً والجبال أوتاداً» إلى قوله «وجنات ألفافا». فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم ١/٥٠

(١) في «ا»، «س»: موافق (٢) في «ا» الهواء موافق

لوجود الإنسان ، وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا ، معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت متحركة ، أو بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد[١] فيها ، ولا أن نخلق[٢] عليها . وهذا كله محصور فى قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً » ، وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون ، والوضع ، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين . فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة (٣) ، وأغرب هذا الجمع ؟ وذلك أنه قد جمع فى لفظ « المهاد » جميع ما فى الأرض [من][٤] موافقتها لكون الإنسان عليها . وذلك شىء قد تبين على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل ، وقدر من الزمان غير قصير ، والله يختص برحمته من يشاء . وأما قوله تعالى « والجبال أوتاد » فإنه نبه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الأرض من قبل الجبال . فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هى ، كأنك قلت دون الجبال ، لتزعزعت من حركات باقى الأسطقسات (٥) أعنى الماء والهواء ، ولتزلزلت وخرجت عن[٦] موضعها . ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة . فإذاً موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض[٧] بالاتفاق ، وإنما عرضت عن قصد قاصد ، وإرادة مريد . فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى قدرها لوجود ما عليها من الموجودات . ثم نبه أيضاً على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان ، فقال تعالى : « وجعلنا

---

(١) فى « س » : توجد . (٢) فى « س » . تخلق .
(٣) فى « ب » : السعادة . وفى طبعة مولر أيضاً (٤) سقط فى « ب »
(٥) العناصر . (٦) فى « ب » : من (٧) فى « س » . يعرض

الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً » ، يريد أن الليل جعله كالسترة(١) واللباس للموجودات التى ههنا من حرارة الشمس . وذلك أنه لولا / غيبة الشمس ٥١/ب بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله حياتها بالشمس ، وهو الحيوان والنبات . فلما كان اللباس قد يقى من الحر ، مع أنه سترة ، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سماه الله [تعالى](٢) لباسا . وهذا من أبدع الاستعارة . وفى الليل أيضاً منفعة أخرى للحيوان ، وهو أن نومه فيه يكون مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرك الحواس إلى ظاهر البدن الذى هو [فى](٣) اليقظة . ولذلك قال تعالى : « وجعلنا نومكم سباتاً » ، أى مستغرقا من قِبَل ظلمة الليل . ثم قال تعالى : « وبنيا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجا وهاجاً » ، فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها ، وعن معنى الإتقان(٤) الموجود فيها والنظام والترتيب . وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التى لا تفتر عنها ، ولا يلحقها من قِبَلها كلال ، ولا يُخاف أن تخر ، كما تخر السقوف والمبانى العالية . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى « وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً » . وهذا كله تنبيه منه على موافقتها ، فى أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها ، لوجود ما على الأرض وما حولها ، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض ، فضلا عن أن تقف(٥) كلها . وقد زعم قوم أن النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك . ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض ، فقال تعالى : « وجعلنا سراجاً وهاجاً » . وإنما سماها سراجاً لأن الأصل هو الظلمة ،

---

(١) فى « ا » : كالستر .
(٢) توجد هذه الزيادة فى نسخة « س » .
(٣) موجودة فى « ب » وفى طبعة مولر .
(٤) فى « ب » وفى طبعة مولر : الاتفاق .
(٥) فى النسخ الأخرى : يقف .

والضوء طارئ على الظلمة ، كما أن السراج طارئ[1] على ظلمة الليل ، ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل . وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا . وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط ، دون سائر منافعها ؛ لأنها أشرف منافعها وأظهرها . ثم نبه تعالى ٥٢/أ على العناية المذكورة فى نزول المطر ، وأنه إنما ينزل لمكان النبات والحيوان ، وأن نزول المطر بقدر محدود وفى أوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق ؛ بل سبب ذلك العناية بما ههنا ، فقال تعالى : « وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حباً ونباتا ، وجنات ألفافا . »

والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى : « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً والله أنبتكم من الأرض نباتاً » ، ومثل قوله تعالى : « الله الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء . » ولو ذهبنا لنعدد[2] هذه الآيات ، ونفصل ما نبهت عليه من العناية التى تدل على الصانع والمصنوع ، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة . وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب . ولعلنا ؛ إن أنسأ الله فى الأجل ، ووقع لنا فراغ ، أن نكتب كتاباً فى العناية التى نبه عليها الكتاب العزيز .[3]

وينبغى أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال التى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه . وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها

---

(١) فى نسخة « س » : طار .

(٢) فى « س » : لتعدد .

(٣) لم يصل إلى علمنا أن ابن رشد ألف هذا الكتاب .

تقتضى العناية ، ولكن من قبل الجواز ، [أى][1] من قبَل مايظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها . فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ، ولا توجد ههنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم . وذلك أنه لن كان يمكن — على زعمهم — أن تكون الموجودات على غير ماهى عليه ، كوجودها على ما هى عليه ، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التى امتن الله عليه بخلقها ، وأمره بشكره عليها . فإن هذا الرأى [الذى][2] يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هـــذا / العالم كإمكان خلقه فى الخلاء مثلا ٥٠٢/ب الذى يرون أنه موجود ؛ بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر وخلقة أخرى ، ويوجد عنه فعل الإنسان ! وقد يمكن عندهم أن يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم ، فلا تكون نعمة ههنا يُمتن بها على الإنسان ؛ لأن ما ليس بضرورى ، ولا من جهة الأفضل فى وجود الإنسان ؛ فالإنسان مستغن عنه . وما هو مستغن عنه فليس وجوده بإنعام عليه . وهذا كله خلاف ما فى فطر الناس .

وبالجملة ، فكما أن من أنكر وجود المسببات مترتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ؛ كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم فقد جحد(٣) الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وقولهم : إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير فى المسببات بإذنه ، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة ؛ بل هو مبطل لها ؛ لأن المسببات ،إن كان يمكن أن توجد [من غير هذه الأسباب ، على

(١) سقط فى « ا » .   (٢) سقط فى « ا » والمعنى يستقيم به أيضاً
(٣) زيادة فى « ا » الصنعة والحكمة ومن جحد الصنعة والحكمة فقد جحد الخ .

حد ما يمكن أن توجد][1] بهذه الأسباب فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو[2] من ثلاثة أوجه:

إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار ، مثل كون الإنسان متغذياً ؛

وإما أن يكون من أجل الأفضل ، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم ، مثل كون الإنسان له عينان ؛

وإما أن يكون ذلك ، لا من جهة الأفضل ، ولا من [جهة][3] الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير مقصد ؛ فلا تكون هنالك حكمة أصلا ، ولا تدل على صانع ؛ بل إنما تدل على الاتفاق ؛ وذلك أنه إن كان مثلا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها [ولا مقدارها] [4] / ضروريا ، ولا من جهة الأفضل فى الإمساك الذى هو فعلها ، وفى احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل ، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع[5] ، فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالاتفاق . ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك . مما يخص حيواناً حيواناً من الشكل الموافق لفعله .

٥٣/أ

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شىء يُرد به على القائلين بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون لا صانع ههنا ، وإنما جميع ما حدث فى هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية ؛ لأن أحد

---

(١) سقط فى «ب» (٢) فى «س» : يخلوا
(٣) سقط فى «س» . (٤) سقط فى «ا» .
(٥) فى «س» : جميع آلات الصنائع .

الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار . وذلك أنه إذا قال الأشعرى إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصاً فاعلا كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق ؛ إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب ، والذى يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق ؛ إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة ، مثل ما يعرض للاسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما[1] بالاتفاق ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تمتزج أيضاً امتزاجا آخر ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما ، ثم تمتزج أيضاً امتزاجاً آخر ، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود آخر ، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق .

وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه ، وإن الامتزاجات محدودة مقدرة ، والموجودات الحادثة عنها واجبة ، وإن هذا دائماً لا يخل لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق [لأن ما يوجد عن الاتفاق][2] هو أقل ضرورة . وإلى هذه الإشارة/بقوله تعالى: «صنع الله الذى أتقن كل شىء» ١٠٣/ب وأى اتقان يكون ، ليت شعرى ، فى الموجودات إن كانت على الجواز ؟ لأن الجائز ليس هو أولى بالشىء من ضده . وإلى هذا الإشارة بقوله : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور » ، وأى تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه؟ ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة ! فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية ، والغربية شرقية ،

---

(١) سقطت فى « ا » . (٢) سقط فى «ب» .

لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة العالم فقد أبطل الحكمة . وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالا ، والشمال يميناً لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة(١) الحيوان . فإن أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد ، على أحد الجائزين ، من فاعل مختار ؛ كذلك يمكن أن يقال إنه إنما وجد عن فاعله ، على أحد الجائزين بالاتفاق ؛ إذ كنا نرى كثيراً من الجائزات توجد على أحد الجائزين عن فاعليها بالاتفاق .

وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هى التى يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه ، حتى إنه ربما أدت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق ؛ وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هى التى يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التى جعلها عليها صانعها . فإذاً هذا الرأى من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة .

ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفى الصانع من أن يدل على وجوده — مع أنه ينفى الحكمة عنه — هو أنه متى لم يعقل أن ههنا أوساطاً بين المبادئ والغايات فى المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات ، لم يكن ههنا نظام / ولا ترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريداً عالماً ؛ لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة . أما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه ، مثل أن يقع حجر

٥٠/ ا

---

(١) فى «ب» : صفة .

على الأرض عن الثقل الذى فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع .

فإذاً هذا القول يلزم عنه[1] ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق ، وإما إبطال وجود فاعل حكيم ، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك .

وأما (٢) الذى قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله (٣) فى الموجودات التى ههنا، كما ركب فيها النفوس ، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب، لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله . وهيهات لا فاعل هنا إلا الله ؛ إذ كان مخترع الأسباب . وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . وسنبين هذا المعنى بياناً أكثر فى مسألة القضاء والقدر . وأيضاً فإنهم خافوا أن يدخل عليهم فى القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعى . ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لاشىء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الإحكام ، لعلموا أن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءا من موجودات الله .(٤) وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا عن / جحد صفة من صفاته . ٤٥/ب

وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأى ، وهى(٥) الظنون التى تخطر للإنسان من أول نظرة ، وكان يظهر من بادئ الرأى

---

(١) فى «ب» : عليه
(٢) فى «ا» : وإنما.
(٣) توجد كلمة [تعالى] فى نسخة «س»
(٤) فى «ب» : الله تعالى
(٥) هكذا فى «س» و «ا»

أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده ، رأوا أنهم إن لم يضعوا الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد . فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد ؛ كأنهم لم يروا الترتيب الذى فى الأمور الصناعية ضروريا ، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد ، وهو الصانع !

وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع ، أو دخول السبب الاتفاقى فى الموجودات . فإن الأشياء التى تفعلها الإرادة ، [لا](١) لمكان شىء من الأشياء أعنى لمكان غاية من الغايات ، هى عبث ومنسوبة إلى الاتفاق، ولو علموا — كما قلنا — إنه يجب ، من جهة النظام الموجود فى أفعال الطبيعة ، أن تكون موجودة عن صانع عالم ، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق — لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة ، فينكروا جندا من جنود الله [تعالى](٢) التى سخرها الله [تعالى](٣) لإيجاد كثير من موجوداته بإذنه ، ولحفظها . وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج ، وهى الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها فى ذوات تلك الموجودات ، وهى النفوس والقوى الطبيعية حتى انحفظ(٤) بذلك وجود الموجودات ، وتمت الحكمة ، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة . وافترى على الله الكذب .

فهذا مقدار ما عرض من التغيير فى هذه الشريعة فى هذا المعنى ، وفى غيره من المعانى التى بيناها قبل(٥) ، ونبينها فيما يأتى إن شاء الله تعالى .

فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التى نصبها الله لعباده ليعرفوا

---

(١) سقط فى «ب» .
(٢) سقطت فى «ا» .
(٣) سقط فى «ا» .
(٤) فى «ا» يحفظ .
(٥) فى «ب» : من قبل .

١/٥٠ منها / أن العالم مخلوق له ومصنوع هى مايظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيه وبخاصة بالإنسان . وهى طريقة نسبتها فى الظهور إلى العقل نسبة الشمس فى الظهور إلى الحس .

وأما الطريق التى سُلك بالجمهور فى تصور هــــذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال فى الشاهد ؛ إذ ليس يمكن فى الجمهور أن يتصوروا على كهنه ما ليس له مثال فى الشاهد . فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه فى زمان ، وأنه خلقه من شىء ؛ إذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون إلا بهذه الصفة . فقال سبحانه مخبراً عن حاله [تعالى][1] قبل كون العالم : « وكان عرشه على الماء » وقال تعالى : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام » وقال : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » ، إلى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى . فيجب ألا يتأول شىء من هذا للجمهور ، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل . فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية .

فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع فى العالم [هى][2] أنه خلق من غير شىء ، وفى غير زمان فذلك شىء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور . فينبغى ، كما قلنا ، ألا يعدل فى الشرع عن التصور الذى وضعه للجمهور ، ولا يصرح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو الموجود فى القرآن وفى التوراة وفى سائر الكتب المنزلة . ومن العجب الذى فى هذا المعنى أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد . ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث

---

(١) توجد فى نسخة « س » .

(٢) توجد فى نسخة « س » .

الذى فى الشاهد ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ / الفطور[1] وهذه ..ا
الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ،
وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب . فإذاً
استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع ، ومُوقِع فى شبهة عظيمة
تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة الجدليين منهم .

ولذلك عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل
ملتنا ، أعنى الأشعرية . وذلك أنه[2] لما صرحوا أن الله مريد بإرادة
قديمة — وهذا بدعة كما قلنا — ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم : كيف
يكون مرادٌ حادث عن إرادة قديمة ؟

فقالوا : إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقت مخصوص ، وهو
الوقت الذى وجد فيه .

فقيل لهم : إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث فى وقت عدمه
هى بعينها نسبته إليه فى وقت إيجاده فالمحدَث لم يكن وجوده ، فى وقت
وجوده ، أولى منه فى غيره ، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ
انتفى عنه فى وقت العدم . وإن كانت مختلفة فهنالك إرادة حادثة ضرورة ؛
وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فإنه[3] ما يلزم
من ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة . وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر
الوقت[4] ، وقت وجوده ، فوجد ، هل يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟
فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم ، وإن قالوا

---

(١) زيادة فى « ا » والابتداع فقال تعالى : « بديع السموات والأرض » وقال تعالى :
« أفى الله شك فاطر السموات والأرض » وهذه ألفاظ . الخ) .
(٢) فى « ا » : أنهم .   (٣) فى « ا » : فإن .
(٤) فى « ا » : أعنى وقت .

بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة . فإن قالوا الإرادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالا ، فإن الإرادة هى سبب الفعل فى المريد . ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما ، فى وقت ما ، وجد ذلك الشىء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشىء موجوداً من غير فاعل. وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون / عن الإرادة الحادثة أمر ٥٦/ب حادث فقط يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم ، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً ، وذلك مستحيل.[1]

فهذه الشبه كلها إنما أثارها فى الإسلام أهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله . فإنه ليس فى الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة . فلا هم ، فى هذه الأشياء ، اتبعوا ظواهر الشرع ، فكانوا ممن سعادته و نجاته باتباع الظاهر ، ولا هم أيضاً لحقوا برتبة أهل اليقين ، فكانوا ممن سعادته فى علوم اليقين .ولذلك ليسوا من العلماء ، ولا من جمهور المؤمنين المصدقين ، وإنما هم من الذين فى قلوبهم زيغ ، وفى قلوبهم مرض . فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم . وسبب ذلك العصبية والمحبة . وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات ، كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية ، وارتاضوا بها منذ الصبا . فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ . فهذا الذى ذكرناه [2] من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا . فلنسر إلى المسألة الثانية .

---

(١) زيادة فى « ا » : وأيضاً كيف يتعين وقت مع توهم امتداد لا مبدأ له متقدم عليه فانه لا يتصور أنه محدود مستقبل إلا من أن قبله محدود .

(٢) فى «س» : ذكرنا

المسألة الثانية

فى بعث الرسل

والنظر فى هذه المسألة فى موضعين : أحدهما فى إثبات الرسل، والموضع الثانى فيما يبين به أن هذا الشخص الذى يدعى الرسالة واحد منهم ، وأنه ليس بكاذب فى دعواه .

فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس ـ وهم المتكلمون ـ وقالوا : قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده ، وجائز على المريد المالك لأمر عباده فى الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين ، فوجب أن يكون ذلك/ ممكناً فى الغائب . وشدوا هذا الموضع ٥٦/ب بإبطال المحالات التى تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله . قالوا : وإذا كان هذا المعنى [1] قد ظهر إمكان وجوده فى الغائب كوجوده فى الشاهد ، وكان أيضاً يظهر فى الشاهد أنه إذا قام رجل فى حضرة الملك ، فقال : أيها الناس إنى رسول الملك إليكم ، وظهرت عليه من [2] علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة ـ قالوا : وهذه العلامة هى ظهور المعجزة على يد الرسول .

وهذه الطريقة هى مقنعة، وهى لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون فى هذه الأصول . وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى أدعى الرسالة عن [3] الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه من علامة الرسل للملك . وذلك إما يقول

---

(١) زيادة فى «ا» : هكذا فقد
(٢) فى «ا» فظهرت علامة عليه
(٣) فى «ا» : عى
(٤) ز سخة «ا» : على

الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ؛ أو بأن يعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامة إلا على رسله .

وإذ كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل ؛ فإنه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل ؟ ومحال أن يدرك هذا بالشرع ؛ لأن الشرع لم يثبت بعد . والعقل أيضاً ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل ، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدي سواهم ، وذلك أن تثبيت(١) الرسالة ينبني على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة [فهو نبي ؛ فيتولد من ذلك بالضرورة] أن هذا نبي . فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا أن نقول إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد أن نسلم أن ههنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين نقطع قطعاً أنها ليست [مما](٢) يستفاد ، لا بصناعة غريبة من الصنائع ، ولا بخاصة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو تخيلا .

٥٧/ا

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو (٣) [رسول ، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته . وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة ؛ لأن هذا طبيعة

---

(١) في «ا» ثبوت (٢) سقطت في النسخ الأخرى .
(٣) هذه الفقرة سقطت بأكملها من مخطوط « ا » .

القول الخبرى (١) ، أعنى (٢) أن الذى تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث ، فلا بد أن يكون عنده معلوماً بنفسه أن العالم موجود [وأن المحدث] (٣) موجود . وإذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول : من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، والرسالة لم يثبت وجودها بعد ، هذا إن سلمنا بوجود المعجزة أيضاً على الصفة التى يلزم بها أن يكون معجزاً ؟ ولا بد أن يكون جزآ هذا القول ، أعنى المبتدأ والخبر ، معترفا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثانى . (٤)

وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقل ، لكون ذلك جائزاً فى العقل . فإن الجواز الذى يشيرون إليه هو جهل (٥) ، وليس هو الجواز الذى فى طبيعة الموجودات ، مثل قولنا إن المطر جائز أن ينزل [وأن لا ينزل] (٦) . وذلك أن الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن الشىء يوجد مرة ، ويفقد أخرى ، كالحال فى نزول المطر ، فيقضى العقل حينئذ قضاء كلياً /على هذه الطبيعة بالجواز. ٥٠/ب والواجب ضد هذا ، وهو الذى يحس وجوده دائماً ، فيقضى العقل قضاء كليا وباتاً على أن هذه الطبيعة لا يمكن (٧) أن تتغير ولا أن تنقلب . فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الأوقات لظهر (٨) أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود . وأما والخصم يزعم

(١) فى نسخة «ب» : الخبر (٢) فى «ب» : وأعنى ، وفى «ا» : اعنى الذى

(٣) فى «ا» : والحدث (٤) فى «ا» : دون الثانى

(٥) يتفق ابن رشد فى هذا مع الفكرة العلمية الحديثة القائلة بأن التفسير بالإمكان دليل على الجهل — انظر كتاب المنطق الحديث ومناهج البحث . مبحث الصدفة .

(٦) فى «ا» وفى نسخة « مولر » أولا ينزل (٧) فى نسخة « ا » : ليس يمكن

(٨) فى نسخة «ب» لظهور .

أن ذلك لم يحس بعد ، فالجواز الذى يدعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين ، أعنى الإمكان والامتناع . والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم ، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق ، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد . فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ، ففيه هذا العسر .

وإن فرضنا هذا الإمكان فى نفسه ، ولو كان فى المستقبل ، لكان إمكانا بحسب الأمر [فى نفسه][1] ، لابحسب علمنا . وأما وأحد المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود ، فإنما هذا الإمكان فى علمنا والأمر فى نفسه متقرر[2] الوجود ، على أحد المتقابلين ، أعنى أنه أرسل أو لم يرسل ، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط ، مثل أن شك فى عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف ، أو لم يرسل . وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه : هل يرسل رسولا غدا أم[3] لا ، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى أو لم يرسل ، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله . وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا ، وإلى هذا كله ، فمن سلمنا أن الرسالة موجودة / ، والمعجز موجود ، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسوله ؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع ؛ إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل ، فيكون من باب تصحيح الشىء بنفسه ، وذلك فاسد . ولا سبيل إلى أن يدعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدى الرسل ، أعنى من يعترف بوجود رسالتهم ، ولم تشاهد على أيدى غيرهم ، فتكون حينئذ علامة ناطقة على تمييز من

٥٨ / ا

---

(١) توجد فى نسخة «س» فقط .   (٢) فى (ا) : متعذر .

(٣) فى النسخ الأخرى وفى طبعة مونر : أو

هو رسول من عند الله ممن ليس برسول ، أعنى بين من دعواه صادقة ، وبين من دعواه كاذبة . فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه[1] دلالة المعجز . وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود ، أعنى الإمكان الذى هو جهل ؛ ثم صححوا هذه القضية ، أعنى أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول . ولا يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها ، وعلى المرسل . وليس فى قوة الفعل[2] العجيب الخارق للعوائد ، الذى يرى الجميع أنه إلهى ، أن تدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء[3] فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ؛ بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يد أحد من الفاضلين إلا على يدى رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما ، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة ، كالإبراء الذى هو فعل من أفعال الطب ، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء [دل][4] على وجود الطب[5] ، وأن ذلك طبيب .

فهذا أحد ما فى هذا الاستدلال من الوهن . وأيضا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان ، الذى هو الجهل ، / منزلة الوجود ، وجعلنا ٥٨/ب المعجزة دالة[6] على صدق الشخص المدعى الرسالة ، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدى غير رسول ، على ما يفعله المتكلمون ؛ لأنهم يجوزون ظهورها على يدى الساحر ، [وعلى يدى الولى][7] . وأما ما يشترطونه ، لمكان هذا ، من أن

---

(١) فى «ب» وطبعة مولر : جهة (٢) هكذا فى «ا» . أما فى بقية النسخ فهى : العقل.
(٣) فى «ا» : ظهرت أمثال هذه الأشياء منه . (٤) سقطت فى «ب» .
(٥) فى «ا» : الطب له (٦) فى «ا» دلالة . (٧) سقطت فى نسخة «ا» .

المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة [له][1] ، وأنه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ، ممن ليس برسول لم يظهر [على يديه][2] ـ فدعوى ليس عليها دليل ؛ فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ، ولا بالعقل ، أعنى أنه إذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز . لكن — كما قلنا — لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم ، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا بفاضلين ، فليس يظهر على أيديهم المعجز . لكن ما فى هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على يدى الساحر . فإن الساحر ليس بفاضل .

فهذا ما فى هذه الطريقة من الضعف ، ولهذا رأى بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع[3] أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على يدى الأنبياء ، وأن السحر هو تخيل [لا][4] قلب عين . ومن هؤلاء من أنكر ، لمكان هذا [المعنى][5] ، الكرامات .

وأنت تتبين من حال الشارع ، صلى الله عليه وسلم ، أنه لم يدع أحدا من الناس ، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته ، وبما جاء به بأن قدم على يدى دعواه خارقا من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى . وما ظهر على يديه ، صلى الله عليه وسلم ، من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت فى أثناء أحواله ، من غير أن يتحدى بها ، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا » إلى قوله : « قل سبحان ربى هل كنت إلا / بشرا رسولا » ، وقوله تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون . »[6]

٩٠ / ١

(١) سقطت فى نسخة «ب» .
(٢) توجد فى نسخة «س» .
(٣) فى نسخة «ب» : الموضع
(٤) فى بقية النسخ : ولا
(٥) سقط فى نسخة « ا »
(٦) فى نسخة «س» : زيادة هى : وآتينا ثمود الناقة مبصرة .

وإنما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ». وقال : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ».

وإذا كان الأمر هكذا نخارقه ، صلى الله عليه وسلم ، الذى تحدى[1] به الناس ، وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز .

فإن قيل : هذا بيّن ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز ، وأنه يدل على كونه رسولا ، وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة ، فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها ، مع أن الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة : فإن من رأى[2] منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة ، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده ، إذ هو كلام ، وإن كان يفضل جميع الكلام المصنوع — قال إنما صار معجزا بالصرف ، أعنى بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله ، لا بكونه فى الطور العالى من الفصاحة ؛ إذ ما شأنه أن يكون هكذا فإنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس ، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد . وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف ، ولم يشترطوا ، فى كون الخارق ، أن يكون مخالفا بالجنس للأفعال المعتادة ، ورأوا أنه يكفى فى ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة فى غاية يقصر عنها جميع الناس .

قلنا[3] : هذا كله كما ذكر المعترض ، وليس الأمر فى هذا على ما توهم هؤلاء . فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبنى عندنا على

---

(١) فى نسخة «س» . تحدا (٢) فى نسخة س : رآ

(٣) جواب الشرط لقوله : فان قيل هذا بين

أصلين قد نبه عليها الكتاب [العزيز][1] :

أحدهما :

أن الصنف الذى يسمون / رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه ، وأن ٥٩/ب هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله ، لا بتعلم إنسانى . وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر[2] وجود الأمور المتواترة ، كوجود سائر الأنواع التى لم نشاهدها ، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها . وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس ، إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية ، على أن ههنا أشخاصا من الناس يوحى إليهم، بأن ينهوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعال الجميلة . بها[3] تتم سعادتهم ، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة . وهذا هو فعل الأنبياء .

والأصل الثانى :

أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع ، بوحى من الله تعالى ، فهو نبى . وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه فى الفطر الإنسانية . فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء ، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب ، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء ، عليهم السلام ، هو وضع الشرائع بوحى من الله ، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبى .[4]

---

(١) توجد فقط فى نسخة «س» . (٢) هكذا فى كل من نسخة «ا» و «س» . وفى طبعة مصر الخانجى : « أنكروا » ، وفى «ب» ونسخة موللر : « أنكر » .

(٣) فى «س» : به

(٤) أخذ هذه الفكرة عن الغزالى ؛ ارجع إلى كتاب تهافت التهافت ط بيروت ص٥١٦ ، حيث يقول : « وليعرف أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق قد نبه عليه أبو حامد فى غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها سمى النبى نبيا ، الذى هو الإعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق . »

فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى : « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده » إلى قوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » ، وقوله تعالى : « قل ما كنت بدعا من الرسل » .

وأما الأصل الثانى ، وهو أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، قد وجد منه فعل الرسل ، وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله ، فيعلم من الكتاب العزيز . ولذلك نبه على هذا الأصل ، فقال : « يأيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم ، وأنزلنا إليكم نورا مبينا » يعنى القرآن ، وقال : « يأيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم » ، وقال تعالى : « لكن الراسخون فى العلم/ منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » ، وقال: « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون ، وكفى بالله شهيدا » ؟ ٦٠/ا

فإن قيل : من أين يعلم الأصل الأول ، وهو أن ههنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحى من الله ، وكذلك من أين يعلم الأصل الثانى ، وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحى من الله ؟

قيل : أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التى لم توجد بعد ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التى أنذروا بها ، وفى الوقت الذى أنذروا ؛ وبما يأمرون به من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والأعمال التى تُدرك بتعلم . وذلك أن الخارق للمعتاد ، إذا كان خارقا فى المعرفة بوضع الشرائع ، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم ، وإنما كان بوحى من الله ، وهو المسمى نبوة . وأما الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع ، مثل انفلاق البحر ، وغير ذلك ، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة ، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى . وأما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك . ولذلك

ليس تدل فى الأولياء على هذا المعنى ، إن وجدت لهم . فعلى هذا ينبغى أن تفهم[1] الأمر فى دلالة المعجز على الأنبياء ، أعنى أن المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة . وأما المعجز فى غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو .

فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم ، حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر ، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك / من أصناف الناس . ٦٠/ب

فإن قيل : فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذى يدل دلالة قطعية على صفة النبوة ، أعنى الخارق الذى فى فعل النبوة الذى يدل عليها ، كما يدل فعل الإبراء على صفة الطب الذى هو فعل الطب ؟

قلنا : يوقف على ذلك من وجوه :

أحدها : أن يعلم أن الشرائع التى تضمنها ، من العلم والعمل ، ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم ؛ بل بوحى .

والثانى : ما تضمن من الإعلام بالغيوب .

والثالث : من نظمه الذى هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر وروية ، أعنى أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة ، وهم الذين ليسوا بأعراب ، أو من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه ، وهم العرب الأول . والمعتمد فى ذلك على الوجه الأول .

فإن قيل : فمن أين يعرف أن الشرائع ، التى فيها[2] العلمية والعملية هى بوحى من الله تعالى ، حتى استحق بذلك أن يقال فيها إنه كلام الله ؟

---

(١) فى « ا » : يفهم .　　(٢) فى « ا » فيه

قلنا : يوقف على هذا من طرق :

إحداها[1] : أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنسانى ، وبالأمور الإراديات التى يتوصل بها إلى السعادة ، وهى الخيرات والحسنات ، وبالأمور التى تعوق عن السعادة ، وتورث الشقاء الأخراوى[2] ، وهى الشرور والسيئات . ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنسانى تستدعى معرفة ما هى النفس ، وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخراوية[3] ، وشقاء أخراوى[4] أم لا ؟ وإن كان ، فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ و [أيضا][5] فبأى مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة ؟ فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأى مقدار استعملت ، وفى أى وقت استعملت / ؛ بل بمقدار مخصوص وفى وقت مخصوص ، [وكذلك][6] الأمر فى الحسنات والسيئات . ولذلك نجد هذه كلها محددة [7] فى الشرائع . وهذا كله ، أو معظمه ، ليس يتبين إلا بوحى ، [أويكون تبينه بالوحى][8] أفضل . وأيضا ، فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات .

٦١ / ا

ثم يحتاج ، إلى هذا كله ، واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة ، وأى الطرق هى الطرق التى ينبغى أن تسلك بهم فى هذه المعارف . وهذا كله ؛ بل أكثره ، ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة .[9] وقد يعرف ذلك ، على اليقين ، من زاول العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد . ولما وجدت هذه كلها ، فى الكتاب العزيز ، على أتم

---

(١) فى «س» : أحدها
(٢) فى « ا » : الأخروى
(٣ ، ٤) هكذا فى جميع النسخ
(٥) سقطت فى نسخة « ا »
(٦) فى نسخة « ا » : كذلك
(٧) فى نسخة «س» : محدودة
(٨) سقطت فى نسخة «ب»
(٩) فى « ا » بحكمة

ما يمكن علم أن ذلك بوحي من عند الله ، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه . ولذلك قال تعالى منبها على هذا « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن [لا يأتون بمثله][1] » الآية .

ويتأكد[2] هذا المعنى ، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا علم أنه ، صلى الله عليه وسلم ، كان أمياً نشأ فى أمة [أمية][3] عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم ، ولا نسب إليهم علم ، ولا تداولوا الفحص فى الموجودات ، على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم فى الأحقاب الطويلة . وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى « وما كنت تتلو من قبله[4] من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون . » ولذلك أثنى[5] الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله ، فى غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم » الآية . وقال : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى » الآية .

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر هو مقايسة / هذه الشريعة ٦١/ب بسائر الشرائع . وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء ، الذى[6] هم به أنبياء ، إنما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى ، على ما تقرر الأمر فى ذلك من الجميع ، أعنى القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم ، فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع ، وجدت تفضل فى هذا المعنى ، سائر الشرائع بمقدار غير متناه .

---

(١) سقطت فى نسخة « ا »

(٢) فى « ا » ويتبين

(٣) سقط فى نسخة « ا »

(٤) فى «س» تتلوا

(٥) فى « ا » : « من » وفى «ب» ونسخة مولر : أتى

(٦) فى «س» : وفى طبعة الخانجى « الذين »

وبالجملة ، فإن كانت ههنا [كتب][1] واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله ، لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته[2] بما تضمنت من العلم والعمل ، فظاهر أن الكتاب العزيز ، الذى هو القرآن ، هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة .

وأنت فيلوح لك هـــذا جداً ، إن كنت وقفت على الكتب أعنى التوراة والإنجيل . فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . ولو ذهبنا لنبين [فضل شريعة على شريعة ، وفضل الشريعة المشروعة لنا][3] ، معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى ، وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ، ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة ، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك . ولهذا قيل ، فى هذه الشريعة ، إنها خاتمة الشرائع ؛ وقال عليه السلام « لو أدركنى موسى ما وسعه إلا اتباعى » ، وصدق صلى الله عليه وسلم .

ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز ، وعموم الشرائع التى فيها[4] أعنى كونها مسعدة للجميع ، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس . ولذا قال تعالى « قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » ، وقال عليه السلام : « بعثت إلى الأحمر والأسود » . فإنه يشبه أن يكون الأمر فى الشرائع كالأمر فى الأغذية . وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية[5] تلائم جميع الناس ، أو الأكثر ، كذلك / الأمر فى الشرائع . ولهذا المعنى كانت الشرائع ، ٦٢/ا

(١) سقطت فى نسخة « ب » (٢) فى نسخة « ا » : ومفارقتها

(٣) فى « ا » : ونفضل شريعة من الشرائع المشروعة لنا .

(٤) هكذا فى جميع النسخ ، ويريد الشريعة الإسلامية .

(٥) توجد زيادة فى « ا » وهى : تلائم بعض الناس دون بعض ، وهذه ليست طبيعية باطلاق ، ومنها أغذيه تلائم الخ .

التي قبل شريعتنا هذه ، إنما خص بها قوم دون قوم ، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس .

ولما كان هذا كله إنما فضل فيه ، صلى الله عليه وسلم ، الأنبياء ؛ لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة ، قال ، عليه السلام ، منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به : « ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر . وإنما كان الذي أوتيته وحياً . وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة » .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته ، صلى الله عليه وسلم ، ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى ، وإبراء[1] الأكمه والأبرص . فإن تلك ، وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة وضعية إذا انفردت ؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا .

وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب . ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب ، فقال أحدهما : الدليل على أني طبيب [أني أسير على الماء . . وقال الآخر : الدليل على أني طبيب][2] أني أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى — لكان تصديقنا بوجود الطب الذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً ، ومن طريق الأولى والأحرى . ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك أن من قدر على المشيء على الماء ، الذي ليس من صنع البشر [فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع

---

(١) في « ا » ولا إبراء

(٢) سقطت في « ا »

البشر] (١) وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة ، [والصفة] التى استحق بها / النبي أن يكون نبياً التى هى ٦٢/ب الوحى . ومن هذه الصفة هو مايقع فى النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب ، وخصه به من سائر أهل وقته ، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه .

وبالجملة ، متى وضع أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلا على تصديق النبي ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمى النبي نبيا . ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرانى هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور وللعلماء . فإن تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور . لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتبر المعجز الأهلى والمناسب ، لا المعجز البرانى . وهذا الذى قلناه فى هذه المسألة كاف بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق فى نفسه .

* * *

(١) سقطت فى نسخة «ب»

(٢) سقطت فى «ا» .

المسألة الثالثة

فى القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية ، وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع فى ذلك وُجدت متعارضة ، وكذلك حجج العقول .

أما تعارض أدلة السمع فى ذلك فموجود فى الكتاب والسنة . أما فى الكتاب فإنه تُلفى فيه آيات كثيرة تدل على أن كل شىء بقدر ، وأن الإنسان مجبور على أفعاله ؛ و[تلفى][1] فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله ، وأنه ليس مجبورا على أفعاله .

أما الآيات التى تدل على أن الأمور كلها ضرورية ، وأنه قد سبق القدر فمنه[2] قوله تعالى : « إنا كل شىء خلقناه بقدر » ، وقوله : « وكل شىء عنده بمقدار » ، وقوله : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على/ الله يسير » ، إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى . ٦٣/ ا

وأما الآيات التى تدل على أن للإنسان اكتسابا ، على[3] أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة ، فمثل قوله تعالى : « أو يوبقهن بما كسبوا ويعف[4] عن كثير » ، وقوله تعالى : « ذلك بما كسبت أيديكم » [5] وقوله تعالى : « والذين كسبوا السيئات » ، وقوله : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت »

---

(١) سقطت فى « ا » .

(٢) هكذا فى كل نسخة « س » ، « ب » ، وموللر . أما فى نسخة « ا » وطبعة الخانجى فنوجد : فمنها .

(٣) فى « ا » : وعلى

(٤) فى نسخة موللر : ويعفوا

(٥) صحة الآية : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » سورة الشورى آية ٣٠

وقوله [تعالى][1] : « وأما ثمود فهديناهم ، فاستحبوا العمى على الهدى » .

وربما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى ، مثل قوله تعالى : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم » . ثم قال فى هذه النازلة بعينها : « وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله » ، وقوله تعالى . « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » [وقوله][2] : « قل كل من عند الله » .

وكذلك تلفى الأحاديث فى هذا أيضا متعارضة ، مثل قوله ، عليه السلام : «كل مولود يولد على الفطرة ؛ فأبواه يهودانه أو ينصرانه » ، ومثل قوله عليه السلام : « خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون ، وخلقت هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون » . فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه ، وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان . والثانى يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله ، وأن العبد مجبور عليها .

ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى إلى فرقتين :

فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة ، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب ، وهم المعتزلة .

وفرقة اعتقدت نقيض هذا . وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور ، وهم الجبرية .

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا إن للانسان كسبا ، وإن المكتسب به والكسب[3] مخلوقان لله تعالى .

وهذا لا معنى له . فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله .

---

(١) توجد فى نسخة «س» . (٢) سقطت فى نسخة «س» .

(٣) هكذا فى «س» ونسخة مولر ، وطبعة الخانجى . أما فى مخطوطة : «ا» فهى : المكتسب .

سبحانه . فالعبد / ولا بد مجبور على اكتسابه .

فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة . والاختلاف ، كما قلنا ، سبب آخر سوى السمع ، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة . وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها ، وجب أن يكون هنا أفعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره ، فيكون ههنا خالق غير الله — قالوا : وقد أجمع المسلمون [على][1] على أنه لا خالق إلا الله سبحانه . وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها ، [فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب . وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله][2] فالتكليف هو من باب مالا يطاق . وإذا كلف الإنسان مالا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ؛ لأن الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة . ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء . ولهذا نجد أبا المعالى قد قال في النظامية[3] إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعة على الفعل ، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق ، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة . وأما قدماء الأشعرية فجوزوا[4] تكليف مالا يطاق هربا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة ، وهو كونه قبيحا في العقل ، وخالفهم المتأخرون منهم .

وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة لما يتوقع من الشرور لا معنى له ، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات . فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات ، كصناعة

(١) سقطت في « ا » .
(٢) سقطت : في « ب »
(٣) في « ا » وفي « ب » : « مال في النظامية إلى أن » .
(٤) في « ا » : فيجوزون

الفلاحة ، وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها المنافع ؛ وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضار ، كصناعة الحرب والملاحة والطب ، وغير ذلك ، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان .

فإن قيل : فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد فى المسموع نفسه ، وفى المعقول نفسه ؟

قلنا : الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة ؛ وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبّر عنها بقدر الله . وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط ؛ بل وهى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشىء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ؛ بل هو شىء يعرض لنا عن [1] الأمور التى من خارج . مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار ، فتحركنا إليه . وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة [2] ، فهربنا منه . وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التى من خارج ، ومربوطة بها . [إلى] [3]

---

(١) فى «ا» وفى نسخة مولر : من .   (٢) فى بقية النسخ الأخرى : باضطرار
(٣) سقط فى «ب» .

هذا الإشارة بقوله تعالى : « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله . »

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود ، وترتيب منضود لاتخل فى ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة . إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون / أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة ومقدار محدود . [1] وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج . وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ، ضرورة ، محدودة مقدر . وليس يُلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التى من خارج فقط ، بل وبينها بين الأسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل أبداننا . والنظام المحدود فى الأسباب الداخلة والخارجة ، أعنى التى لا تخل ، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده ، وهو اللوح المحفوظ . وعلم الله تعالى بهذه الأسباب ، وبما يلزم عنها ، هو العلة فى وجود هذه الأسباب . [2] ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده . ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده على الحقيقة ، كما قال تعالى : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله . » وإنما كانت معرفة الأسباب هى العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل أو لا وجوده . [3]

٦٤/ب

---

(١) هذا هو مبدأ الحتمية الذى يرمى به فلاسفة العصر الحديث . أنظر كتابنا فى المنطق الحديث ، الطبعة الثالثة من ص ٦٣ إلى ص ٦٨ .

(٢) هذه هى النظرية الرشدية الشهيرة التى استغلها توماس الأكوينى كل الاستغلال ونسبها إلى نفسه . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى .

(٣) وهذه هى فكرة المحدثين عن العلم الذى يكشف من القوانين . فتكون وظيفته الأساسية هى التكهن بالمستقبل . المصدر السابق صفحة ٤٨ وما بعدها .

ولمّا كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشىء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شىء ما هو العلم بوجود ذلك الشىء أو عدمه فى وقت ما . والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها ، أو ما يعدم فى وقت من أوقات جميع الزمان . فسبحان من أحاط اختراعا وعلماً بجميع أسباب جميع الموجودات . وهذه هى مفاتح الغيب المعنية[1] فى قوله تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو » الآية .

وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق . وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث / التى يظن بها التعارض ، وهى إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض . وبهذا أيضاً تنحل جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك ، أعنى الحجج المتعارضة العقلية ، أعنى أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعاً ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب التى من خارج . فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة .[2]

٦٠ / ١

فإن قيل : هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل ، لكن هذا القول هو مبنى على أن ههنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة ، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله .

قلنا : ما اتفقوا عليه صحيح ، ولكن على هذا جوابان :

---

(١) فى « ا » و « ب » : المعينة .

(٢) بعد حل ابن رشد لمشكلة القضاء والقدر أسلم الحلول ، وهو يتفق مع العقل والدين . أما العقل فلأنه يقرر ما يؤكده العلم الحديث من وجود قوانين ثابتة مطردة ، وأما الدين فلأنه يحل لنا مشكلة الثواب والعقاب والتكليف بما يطاق .

أحدهما : أن الذى يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين : إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى ، وأن ما سواه من الأسباب التى سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ؛ إذ كان وجودها إنما هو به ، وهو الذى صيرها موجودة أسباباً ؛ بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها ، وكذلك يحفظها هو فى نفسها ، ولولا الحفظ الإلهى لها لما وجدت زماناً مشاراً إليه ، أعنى لما وجدت فى أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان . وابو حامد يقول إن مثال من يشرك سبباً من الأسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب ، أعنى أن يقول إن القلم كاتب ، وإن الإنسان كاتب ، أى كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما ، أعنى أنهما معنيان لايشتركان إلا فى اللفظ فقط ، وهما فى أنفسهما فى غاية التباعد ؛ كذلك الأمر فى اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى ، / وإذا أطلق على سائر الأسباب . ٦٠/ب

ونحن نقول إن فى هذا التمثيل تسامحاً . وإنما كان يكون التمثيل بيناً لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم ، والحافظ له مادام قلماً ، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب ، والمخترع لها عند اقتران القلم بها على ما سنبينه بعد ، من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التى تقترن بها أسبابها التى جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها .

فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع . أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء ، وأن النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبَل أمرين :

أحدهما : ماركب الله فيها من الطبائع والنفوس .

الثانى : من قبَل ما أحاط بها من الموجودات من خارج ، وأشهر هذه

هى بحركات الأجرام السماوية ؛ فإنه يظهر [أن الليل و النهار](١) والشمس والقمر ، وسائر النجوم مسخرات لنا ، وأنه لمكان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها ، كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظاً بها ، حتى أنه لو تُوهم ارتفاع واحد منها ، أو توهم فى غير موضعه ، أو على غير قدره ، أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه ، لبطلت الموجودات ، التى على وجه الأرض ، وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما ههنا أن تتأثر عن تلك . وذلك ظاهر جداً فى الشمس والقمر ، أعنى تأثيرهما فيما ههنا . وذلك بين فى المياه والرياح والأمطار والبحار ، وبالجملة فى الأجسام المحسوسة ، وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات ، وفى كثير من الحيوان ؛ بل فى جميع الحيوان بأسره .

وأيضاً فإنه يظهر أنه لولا القوى التى جعلها الله [تعالى] (٢) فى أجسامنا من التغذى والإحساس لبطلت أجسامنا ، كما نجد « جالينوس » وسائر الحكماء يعترفون بذلك ، ويقولون : لولا القوى التى جعلها الله فى أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن فى أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها .

ونحن نقول : إنه لولا القوى التى فى أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية فى هذا العالم من حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا ، ولا طرفة عين ؛ فسبحان اللطيف الخبير . وقد نبه الله تعالى على ذلك فى غير ما آية من كتابه ، فقال تعالى : « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر . . » ، وقوله تعالى : « قل أرأيتم إن جعل الله عليكم

(١) سقط فى « ا » .

(٢) توجد فى نسخة « س » .

الليل سرمدا إلى يوم القيامة » الآية ، وقوله تعالى : « ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله » ، وقوله تعالى: « وسخر لكم مافى السموات و[ما فى] الأرض جميعاً منه »[1] وقوله : « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار »[2] إلى غير ذلك من الآيات التى فى هذا المعنى . ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا ، ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها .

وأما الجواب الثانى فإنا نقول إن الموجودات الحادثة منها ماهى جواهر وأعيان ، ومنها ماهى حركات وسخونة وبرودة ، وبالجملة أعراض . فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه . وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها . مثال ذلك أن المنى إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط . وأما خلقه الجنين ونفسه التى هى الحياة فإنما المعطى لها الله تبارك وتعالى . وكذلك الفلاح إنما يفعل فى الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب : وأما المعطى لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى . فإذاً / على هذا لا خالق ٦٦/ب إلا الله ، إذ كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر . وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى[3] : « يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه [ضعف الطالب والمطلوب .]»[4] وهذا هو الذى رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام ، حين قال « أنا أحيي وأميت » فلما رأى إبراهيم ، عليه السلام ، أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل

---

(١) سقطت فى جميع النسخ وصحة الآية هى : وسخر لكم مافى السموات وما فى الأرض جميعاً منه . . . » سورة الجاثية آية ١٣ . (٢) سورة إبراهيم آية ٣٣ .

(٣) فى « ا » بقوله تبارك وتعالى : « أفرأيتم ماتمنون » الآيات وقوله الخ .

(٤) سقط فى « ا »

قطعه به ، فقال : إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب . »

وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض ، لا فى السمع ولا فى العقل . ولذلك ما نرى أن [اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل لأن][1] اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة ؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر . ولذلك قال تعالى : « والله خلقكم وما تعملون . »

وينبغى أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فى مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم . وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها . والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة [هو][2] قول غريب جدا عن طباع الناس . والقول بنفى الأسباب فى الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل فى الغائب ؛ لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى ؛ إذ يلزمهم ألا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل . وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه أن يُفهَم نفى وجود الفاعل بتة فى الشاهد ؛ إذ من وجود الفاعل [فى الشاهد][3] استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب . / لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا ، من قبل المعرفة بذاته ، أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه ، وعن مشيئته .

٦٧ / أ

* * *

فقد تبين من هذا على أى وجه يوجد لنا اكتساب ، وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطىء ، كالمعتزلة والجبرية .

---

(١) سقط فى نسخة « ب »　　(٢) سقط فى نسخة « س »

(٣) سقط فى « ا »

وأما المتوسط الذى تروم الأشعرية أن تكون هى صاحبة الحق بوجوده ، فليس له وجود أصلا ؛ إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يدركه الإنسان بين حركة يده على الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق ؛ إذا قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا ؛ لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منهما . فنحن مضطرون . فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمونها كسبية فى المعنى . ولم يكن هنالك فرق إلا فى اللفظ فقط . والاختلاف فى اللفظ ليس يوجب حكما فى الذوات . وهذا كله بيّن بنفسه ، فلنسر إلى ما بقى علينا من المسائل التى وعدنا بها(١) .

(١) فى « ب » وفى نسخة مولر : وعدناها .

المسألة الرابعة

فى الجور والعدل

قد ذهب الأشعرية فى العدل والجور فى حق الله سبحانه إلى رأى غريب جداً فى العقل والشرع ، أعنى أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع ؛ بل صرح بضده . وذلك أنهم قالوا إن الغائب فى هذا بخلاف الشاهد . وذلك أن الشاهد زعموا أنه إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر [الذى][1] عليه فى أفعاله من الشريعة . فمتى فعل الإنسان شيئاً هو عدل بالشرع كان عدلا ، ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر قالوا : وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع[2] فليس يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل ؛ بل كل أفعاله عدل . / والتزموا أنه ليس ٦٧/ب هھنا شىء هو فى نفسه عدل ، ولا شىء هو فى نفسه جور .

وهذا فى غاية الشناعة ، فإنه ليس يكون ههنا شىء هو فى نفسه خير ، ولا شىء هو فى نفسه شر . فإن العدل معروف بنفسه أنه خير ، وأن الجور شر ؛ فيكون الشرك بالله ليس فى نفسه جوراً ولا ظلماً إلا من جهة الشرع ، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا ، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا ، وهذا خلاف المسموع والمعقول . أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ، ونفى[3] عن نفسه الظلم ، فقال تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » ، وقال تعالى : « وما ربك بظلام للعبيد » ، وقال : « إن الله

---

(١) هكذا فى نسخة «س» وفى طبعة الخانجى .

(٢) لقد سقط من مخطوط « ا » فقرة طويلة ، تبدأ هنا وتنتهى بقوله : « والشجرة الملعونة » ، صفحة ٢٣٦ .

(٣) فى نسخة س : نفا .

لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون » .

فإن قيل : فما تقول فى الإضلال للعبيد : أهو جور أم عدل ؟ وقد صرح الله فى غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدى ، مثل قوله تعالى : « [يضل](١) الله من يشاء ويهدى من يشاء » ، ومثل قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » .

قلنا : إن هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها . وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها ، مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ، ومثل قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . وهو بيّن أنه إذا لم يرض لهم الكفر أنه ليس يضلهم .

وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل مالا يرضاه ، أو يأمر بما لا يريده ، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه ، وهو كفر .

وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ، ولا خلقوا للضلال ، قوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها » ، وقوله : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم » الآية ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » .

وإذا كان هذا التعارض موجوداً وجب الجمع بينهما ، على نحو ما يوجبه العقل . /١/٦

فنقول : أما قوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون ،

---

(١) هكذا فى جميع النسخ ، وصحة الآية [فيضل] سورة ابراهيم آية ٤ : « فيضل الله من يشاء » الآية .

أعنى مهيئين للضلال بطبائعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة، من داخل ومن خارج ، وأما قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » معناه لو شاء ألا يخلق خلقاً مهيئين أن يعرض لهم الضلال — إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التى من خارج ، أو من قبل الأمرين كليهما — لفعل . ولكون خلقة الطباع فى ذلك مختلفة عرض أن يكون بعض الآيات مضلة لقوم ، وهداية[1] لقوم ، لا لأن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال ، مثل قوله تعالى : « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » ، ومثل قوله تعالى : وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة[2] فى القرآن » ، ومثل قوله فى أثر تعديده ملائكة النار « كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء » ، أى أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات فى حقهم مضلة ، كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها .

فإن قيل : فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال ، وهذا هو غاية الجور ؟

قيل : إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك ، وإن الجور كان يكون فى غير ذلك .[3] وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان ، والتركيب الذى ركب عليه ، اقتضى أن يكون بعض الناس ، وهو الأقل ، أشرارا بطباعهم . وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة ، وإن كانت للأكثر مرشدة . فلم يكن بد ، بحسب ما تقتضيه الحكمة ، من أحد أمرين : إما ألا يخلق الأنواع التى وجد

---

(١) هكذا فى كل من « س » ، « ب » ونسخة مولر . أما فى « ا » وطبعة الخانجى فهى : هادية .

(٢) نهاية الفقرة الطويلة التى سقطت من « ا » فى ص٢٢٤

(٣) فى « ا » : فى ذلك .

فيها الشرور فى الأقل والخير فى الأكثر ، فيعدم الخير الأكثر بسبب[1] الشر الأقل ، وإما أن يخلق هذه الأنواع ، فيوجد / فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل . ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة ، حين قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة ، يعنى بنى آدم : « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء [ونحن نسبح بحمدك][2] . » إلى قوله : « إنى أعلم ما لا تعلمون » ، يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا ، وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه .

٦٨/ب

فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفى الظلم وأنه إنما خلق أسباب الضلال[3] لأنه يوجد عنها غالباً الهداية أكثر من [الإضلال][4] ؛ وذلك أن من الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض منها [إضلال أصلا ، وهذه هى حال الملائكة ، ومنها ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها][5] الإضلال فى الأقل ؛ إذ لم يكن فى وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب ، وهذه هى حال الإنسان .

فإن قيل : فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى ، حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل ، وأنت تنفى التأويل فى كل مكان ؟

قلنا : إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور فى هذه المسألة اضطرهم إلى هذا . وذلك أنهم احتاجوا أن يعرّفوا بأن الله هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء : الخير والشر ؛ لمكان[6] ما كان يعتقد كثير

---

(١) فى « ب » : مع .
(٢) سقط فى « ا » .
(٣) فى « ب » الإضلال
(٤) هكذا فى « س » . وفى النسخ الأخرى : الإضلال .
(٥) سقط فى « ب »
(٦) فى « ا » لكثرة .

من الأمم الضلال[1] أن ههنا إلهين : إلهاً خالقا للخير ، وإلها خالقاً للشر . فعرّفوا أنه خالق الأمرين جميعاً .

ولما كان الإضلال شراً ، وكان لا خالق له سواه ، وجب أن ينسب إليه ، كما ينسب إليه خلق الشر .[2] لكن ليس ينبغى / أن يفهم هذا على ٦٩ب/أ الإطلاق ؛ لكن على أنه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل الخير ، أعنى من أجل ما يقترن به من الخير . فيكون على هذا خالقه للشر عدلا منه ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصح وجودها لولا وجود النار ؛ لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات . لكن إذا قويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشر ، وبين ما يعرض عنها من الوجود ، الذى هو خير ، كان وجودها أفضل من عدمها ، فكان خيراً .

وأما قوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ؛ لأن من هذا شأنه فبه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو فى وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية ، وإما أن يكون به تاماً . والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى . فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً فى نفسه ، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير . وهو سبحانه يعدل ، لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ؛ بل لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل . فإذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الإنسان . لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا ، وأن الأفعال كلها تكون فى حقه لا عدلا ولا جورا ، كما ظنه المتكلمون . فإن

(١) فى « ا » اسم الضلال .

(٢) فى « ا » : الخير

هذا إبطال لما يعقله الإنسان ، وإبطال لظاهر الشريعة . ولكن القوم شعروا بمعنى ، ووقعوا دونه . وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلا بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هى فى نفسها عدل وخير ، وأشياء هى فى نفسها جور وشر . وإذا فرضنا أيضاً أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان لزم أن يكون فى ذاته سبحانه نقص ؛ وذلك أن الذى يعدل فإنما وجوده / هو من أجل الذى يعدل فيه ، وهو بما هو ٦٩/ب عادل خادم لغيره .

وينبغى أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس ، وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك فى هذا المعنى . وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى تلك العمومات . فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها . وذلك أن لورود تلك العمومات أيضاً سبباً آخر ، وهو أنه ليس يتميز[1] لهم المستحيل من الممكن . والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه ، مما هو عندهم ممكن، أعنى فى ظنونهم، إن الله لا يوصف بالقدرة عليه لتخيلوا[2] من ذلك نقصاً فى البارى سبحانه وعجزاً ؛ وذلك أن الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز . ولما كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشر ممكناً فى ظن الجمهور قال: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين . » فالجمهور يفهمون من هذا معنى ، والخواص معنى ، وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقاً يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » أى لو شئنا لخلقنا خلقاً ليس يقترن بوجودهم شر ؛ بل الخلق الذين هم خير محض ؛ فتكون كل نفس قد أوتيت هداها . وهذا القدر فى هذه المسألة كاف، ولنسر إلى المسألة الخامسة.

---

(١) فى « ا » : يتبين

(٢) فى «ب» و «س» ونسخة « موللر » وطبعة الخانجى : فتخيلوا .

المسألة الخامسة

وهى القول فى المعاد وأحواله

والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع ، وقامت عليه البراهين عند العلماء ، وإنما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده . ولم تختلف ، فى الحقيقة فى صفة وجوده ، وإنما اختلفت فى الشاهدات/[1] التى مثلث بها للجمهور ٧٠/أ تلك الحال الغائبة . وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً ، أعنى للنفوس ، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً . والاتفاق فى هذه المسألة مبنى على اتفاق الوحى فى ذلك ، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ، أعنى أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين : أخراوية ودنياوية ، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف[2] بها عند الكل ؛ منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات .[3] ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثاً ، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز ، فقال تعالى : «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . » وقال مثنياً على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « الذين يذكرون الله قياما وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار . » ووجود الغاية فى الإنسان أظهر منها فى جميع الموجودات . وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه ، فقال . « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً ،

---

(١) فى «ا» المثالات (٢) فى «ا» معترف (٣) فى «ب» فى : الوجودات

وأنكم ، إلينا لا ترجعون » ، وقال : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » ، وقال : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ، يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه . وقال منبهاً على ظهور وجوب العبادة من قِبَل المعرفة بالخالق : « وما لى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون » .

وإذا ظهر أن الإنسان خلق[1] من أجل أفعال مقصودة به ،[2] ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة ؛ لإنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذى يوجد فيه ، لا فى غيره ، أعنى الخاص به : وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن / تكون غاية ٧٠/ب الإنسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ؛ وهذه أفعال النفس الناطقة . ولما كانت النفس الناطقة جزأين : جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله فى هاتين القوتين ، أعنى الفضائل العملية والفضائل النظرية ، وأن تكون الأفعال التى تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات ، والتى تعوقها هى الشرور والسيئات .

ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها . فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرّفت المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، أعنى السعادة المشتركة . فعرّفت من الأمور النظرية مالابد لجميع الناس من معرفته ، وهى معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ، ومعرفة السعادة . وكذلك عرّفت من الأعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية ، وبخاصه شريعتنا هذه .

(١) فى «ا» : إنما خلق

(٢) فى «ب» ونسخة مولار « فظهر »

فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة باطلاق[1]، ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها، بعد الموت، أن تعرى من الشهوات الجسمانية [فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية][2] وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً؛ لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن؛ لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله [تعالى][3]: «أن تقول نفس ياحسرتى على ما فرطت [في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين»][4] — اتفقت[5] الشرائع على تعريف هذه الحال للناس / ، وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.[6] ٧١ / ا

ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي، لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت، ولأنفس الأشقياء. فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية. ومنها ما اعتمد في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هنا، بعد أن نفي[7] عنها ما يقترن بها من الأذى. ومثلوا الأذى الذي يكون

---

(١) «ب»: بالاطلاق
(٢) سقط في «ب»
(٣) زيادة في «ا»
(٤) سقط في «ا»
(٥) جواب لما، فالفقرة كلها جملة واحدة.
(٦) هنا زيادة في «ا»
(٧) في «ا»: نفوا.

هنالك بالأذى الذى يكون ههنا ، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه : إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى مالم يدركها أولئك الذين مثلو بالوجود الروحانى ، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا ؛ فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار .

وهذه هى حال شريعتنا هذه ، التى هى الإسلام ، فى تمثيل هذه الحال . ووردت عندنا فى الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع فى إمكان هذه الأحوال ؛ إذ ليس يدرك العقل فى هذه الأشياء أكثر من الإمكان فى الإدراك المشترك للجميع . وهى كلها من باب قياس إمكان وجود المساوى على وجود مساويه ، أعنى على خروجه للوجود ؛ وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود ، مثل قوله : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه » الآية . فإن الحجة فى هذه الآيات هى ٧١/ب من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان . وفى هذه الآية ، مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة ، كسر لشبهة المعاند لهذا الرأى بالفرق بين البداية والعودة ، وهو قوله تعالى : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا » ، والشبهة أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس؛ فهو نقض هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ، [ويخلقه][1] منه ، كما يخلق الشبيه من الشبيه . وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى فى الآية : « أو ليس الذى خلق

---

(١) فى س : ويخلقهم .

السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم . »
فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث .
ولو ذهبنا لتقصى الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول ، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا .

فالشرائع كلها — كما قلنا — متفقة على أن للنفوس بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء ، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس . ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاماً لأكثر الناس وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك . والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع . وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك . والجمهور أقل رغبة فيه ، وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني . [ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني][1] أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني ، والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس ، وهم الأقل .

٧٢ / ا ولهذا المعنى نجد أهل / الإسلام [2] في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق :

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة ، أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس ، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع ، أعنى أن ذلك دائم ، وهذا منقطع .

وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين :
فطائفة [3] رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني ،

---

(١) سقط في « ب »
(٢) في « ا » : قد انقسموا
(٣) هكذا في نسخة « س » فقط

وأنه إنما مثل به إرادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة فلا معنى لتعديدها[١] .

وطائفة رأت أنه جسمانى ، ولكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية . ولهذه أيضاً حجج من الشرع . ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأى ؛ لأنه روى عنه أنه قال : « ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء » . ويشبه أن يكون هذا الرأى هو أليق بالخواص[٢] وذلك أن إمكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية ، والثانى أنه ليس يلحق عن[٣] عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها . وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة ،

---

(١) أنظر تهافت التهافت طبعة بيروت ص ٥٨٧ ، حيث ينقد ابن رشد الغزالى ، فيقول : « وقال فى هذا الكتاب إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى ، وقال فى غيره إن الصوفية تقول به . وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس اجماعا ، وجوز هو القول بالمعاد الروحانى . وقد تردد أيضا فى غير هذا الكتاب فى التكفير بالإجماع ، وهذا كله كما ترى ، تخليط ، ولاشك فى أن هذا الرجل أخطأ فى الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب ، المختص بالحق من يشاء . »

(٢) وهو الرأى الذى ارتضاه ابن رشد لنفسه فى آخر كتابه تهافت التهافت : ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال سبحانه : « مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار » وقال النبى عليه السلام : فيها ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . . . فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور . . . والذين شكوا فى الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل وهى الزنادقة . . . وماقاله هذا عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لاهى بعينها الخ .

(٣) فى « ا » و « ب » : عند .

وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ؛ لأن مادتها هي واحدة . مثال ذلك أن إنسانا مات ، واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال ذلك التراب إلى نبات ، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه منيّ تولد منه إنسان آخر . وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال .(١)

/ والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره ٢٢/ب فيها ، بعد ألا يكون نظراً يفضي إلى إبطال الأصل جملة ، وهو إنكار الوجود جملة . فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه ، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوماً للناس بالشرائع والعقول . فهذا كله ينبني على بقاء النفس .(٢)

فإن قيل : فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك ؟

قلنا : ذلك موجود في الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » الآية . ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس . فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس ، لا بتغير(٣) آلة النفس ، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها . ولو كان ذلك كذلك لما عادت ، عند الانتباه ، على هيئتها . فلما كانت تعود عليها علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها ، لأمر لحقها في جوهرها ، وإنما هو شيء

---

(١) في « ا » : فليس يلحق هذا المحا

(٢) في « ا » زيادة : « وأما الجمهور فليس تتحرك خواطرهم لشيء من تصحيح هذه التصورات في المعاد ، وإنما تحرك خواطرهم إلى التزام الشرائع والعمل بالفضائل . » ولكن هذه الفقرة تشعرنا بأن كاتب المخطوط يريد الدس لابن رشد بتحوير فكرته الحقة : من قبل رأينا أنه يصفه بأنه من الباطنية .

(٣) في « ا » : لتغير .

لحقها من قبل تعطل آلتها ؛ وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس . والموت هو تعطل . فواجب أن يكون الآلة[1] كالحال فى النوم ، وكما يقول الحكيم : إن الشيخ لو وجد عيناً كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب .

فهذا ما رأينا أن نثبته فى الكشف عن عقائد هذه الملة ، التى هى ملتنا ، ملة الإسلام .

(١) فى « ا » : أن تكون لمكان تعطل الآلة .

[خاتمـــة]

قانون التـــأويل

وقد بقي علينا مما وعدنا به ، أن ننظر فيما يجوز من التأويل فى الشريعة وما لا يجوز ، وما جاز منه فلمن يجوز ؟ ونختم به القول فى هذا الـكتاب .

فنقول : إن المعانى الموجودة فى الشرع توجد على خمسة أصناف . وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين : صنف غير منقسم ، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف .

١/٧٣

فالصنف الأول / الغير منقسم هو أن يكون المعنى الذى صرّح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه .

والصنف الثانى المنقسم هو ألا يكون المعنى المصرَّح به فى الشرع هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل .

وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام :

أولها : أن يكون الذى صرّح بمثاله لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة ، تتعلم فى زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ، ولا يعلم أن المثال الذى صرّح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذى وصفنا .

والثانى : مقابل هذا ، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعاً أعنى كون ما صرّح به أنه مثال ، ولماذا هو مثال .

والثالث : أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد .

والرابع ، عكس هذا ، وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال .

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك .

وأما الصنف الأول من الثانى ، وهو البعيد فى الأمرين جميعاً فتأويله خاص فى الراسخين فى العلم ، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين .

وأما المقابل لهذا ، وهو القريب فى الأمرين ، فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب .

[وأما الصنف الثالث فالأمر ليس فيه كذلك][1] لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل [من أجل بعده على أفهام الجمهور ، وإنما أتى فيه التمثيل][2] ، لتحريك النفوس إليه ، وهذا مثل قوله عليه السلام : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » وغيره مما أشبه هذا ، مما يُعلم بنفسه ، أو بعلم قريب ، أنه مثال ؛ ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال . فإن الواجب فى هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء . ويقال للذين شعروا أنه مثال ، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال : إما أنه من المتشابه // [الذى يعلمه الراسخون][3] ؛ وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال . وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التى فى النفس من ذلك . والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد فى كتاب التفرقة[4] وذلك بأن يعرّف هذا الصنف ن الشىء الوحد بعينه له وجودات خمس ، الوجود الذى يسميه أبو حامد : الذاتى ، والحسى ، والخيالى ، والعقلى ، والشبهى . فإذا وقعت المسألة نُظِر أى هذه الوجودات

٧٣/ب

(١) سقط فى « ا » وفى « س » . (٢) سقط فى « ا » .

(٣) هذا الجزء مطموس فى نسخة س .

(٤) مثال لإنصاف ابن رشد لغيره من الباحثين عند ما يصيبون الحقيقة قبله .

الأربعة هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود[1] الذاتي ، أعني الذي هو خارج ، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب في ظنهم إمكان وجوده . وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام : « ما من شيء لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار » ، وقوله : « بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ، ومنبري على حوضي » ، وقوله : « كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب » ، فإن هذه كلها تدرَك بعلم قريب أنها أمثال ، وليس يدرَك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد . فيجب في هذا أن ينزّل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهاً . فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع ، وعلى هذا الوجه ، ساغ في الشريعة. وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ . وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك ، مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعاً بعلم بعيد[2] أعني كونه مثالا ولماذا هو مثال ؛ فيكون هنالك شبهة توهم ، في بادئ الرأي ، أنه مثال وهذه الشبهة باطلة . فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ، ولا يُعرض للتأويل ، كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع/كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين ، أعني الأشعرية والمعتزلة . ٧٤/ب

وأما الصنف الرابع ، وهو المقابل لهذا ، وهو أن يكون كونه مثالا معلوما بعلم بعيد ، إلا أنه إذا سُلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو [مثال][3] ، ففي تأويل هذا أيضاً نظر ، أعني عند الصنف الذين يدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو ، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع ؛ إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ

---

(١) في س : الوجود

(٢) هذا هو الصنف الأول من القسم الثاني.

(٣) سقط في «ب» .

بالشرع ألا تتأول هذه ، وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال وهو الأولى . ويحتمل أيضاً أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشىء وذلك الممثل به ؛ إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منهما اعتقادات غريبة ، وبعيدة من ظاهر الشريعة . وربما فشت فأنكرها الجمهور . وهذا هو الذى عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك .

* * *

ولما تسلّط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذى يجوز التأويل فى حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا . وهذا كله جهل بمقصد الشرع ، وتعد عليه . وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قِبَل التأويل . وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض فى جميع أقاويل للشريعة ، أعنى أن نتكلم فيها بما ينبغى أن يؤوّل أولا يؤول ، وإن أوّل ، فعند من يؤول ، أعنى فى جميع المشكل الذى فى القرآن والحديث ؛ ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة .

والغرض الذى قصدناه فى هذا الكتاب فقد انقضى . وإنما قدمناه لأنا رأيناه / أهم الأغراض[1] المتعلقة بالشرع . والله الموفق للصواب ٧٤/ب الكفيل بالثواب بمنه ورحمته . وكان الفراغ منه فى سنة خمس وسبعين وخمسمائة

(١) توجد هنا فى «ا» فقرة طويلة زائدة هى التى سقطت فى صفحة ٢٢٣

فهرس

فهرس مناهج الأدلة فى عقائد الله

الفصل الأول [ص ١٣٢ — ص١٥٤]

البرهنة على وجود الله

الموضوع — الصفحة

فهرس الأعلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(د)

(ز)

(ش)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(م)

(و)

إستدراك

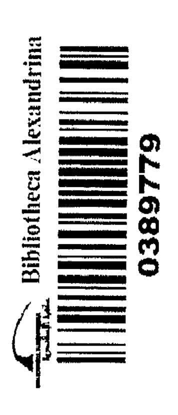
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥٧	٨	كذلك قال	كذلك كذب
٧٩	١٢	الداع	الداعى
٩١	١٥	أقبلوا	قبلوا
١١١	٢	حـ —	ى —
١١٦	٢٠	ى —	هـ —
١٢١	٧	الـكافر	الـكافر
١٢٨	١٠	خلقها	خلصها
١٢٨	٢١	جلة	جمله
١٥٥	هامش ٢	غير فاعل	—
١٧٢	هامش ٢	اعتقدوا	اعتقدت
١٧٤	٥	فى ارشاد	[فى إرشاد
١٧٩	٤	وإلا	وألا
١٨٠	٧	النصف	الصنف
١٨٢	١٥	المسائل	مسائل
١٨٥	٤	وإذا	وإذ
١٨٦	٤	رفع	دفع
١٨٨	١٨	المتكلون	المتكلمون

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التى ظهرت فى هذه السلسلة :

الكتاب	المؤلف
١ ـ المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى	(الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة)
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف	الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٢ ـ فلسفة ابن طفيل . ورسالته «حى بن يقظان»	للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٣ ـ ابن رشد وفلسفته الدينية	الأستاذ الدكتور محمود قاسم
٤ ـ التصوف عند ابن سينا (نفد)	للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٥ ـ التفكير الفلسفى فى الإسلام (جزءان)	للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
٦ ـ مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد	الأستاذ الدكتور محمود قاسم
مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام (الطبعة الثانية)	
٧ ـ جمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته	للأستاذ الدكتور محمود قاسم
٨ ـ الإسلام بين أمسه وغده	الأستاذ الدكتور محمود قاسم
٩ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الأول)	تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
١٠ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى (القسم الثانى)	تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
١١ ـ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى	للدكتور محمد على أبو ريان
١٢ ـ فيشته وغاية الإنسان	الدكتورة فوقية حسين محمود


Bibliotheca Alexandrina
0389779